# Ueber das Philosophische und das Christliche in der christlichen Moral.

Vorlesungen

von

D. Paul Joachim Siegmund Vogel.

Zweite Abtheilung.

Erlangen, 1825.
Joh. Jac. Palm und Ernst Enke.

(45)

# Vorrede.

Was mich am meisten zur Ausarbeitung dieser Vorlesungen drängte, habe ich in der Vorrede zur ersten Abtheilung angezeigt. Es ist durch die neue Ausgabe des Compendiums über die christliche Moral *) beseitigt. Aber die Fortsetzung dieser Vorlesungen ist dadurch nicht überflüssig gemacht worden.

Daß Vorlesungen über ein Compendium

*) Nürnb. u. Altd. b. Monath und Kußler 1824.

mehr enthalten müssen, als was im Compendium steht, versteht sich von selbst. Aber die vorliegenden Vorlesungen sollen auch mehr enthalten, als was in den mündlichen Vorlesungen auf Universitäten über das Compendium gesagt wird und gesagt werden kann. Sie sind weniger für solche Leser bestimmt, die erst an das Studium der christlichen Moral gehen wollen, als für solche, die schon ein Studium aus ihr gemacht haben. Es sollen in diesen Vorlesungen nicht nur die Begriffe, und besonders die Prinzipien in ihrer Verbindung mit den aus ihnen abgeleiteten Sätzen, genauer bestimmt werden — was auch in dem mündlichen Vortrag geschehen muß —; sondern die Untersuchungen sollen auch tiefer eindringen und weiter ausführen, sollen bei den subtileren Bedenklichkeiten und Schwiehrigkeiten länger verweilen, als im mündlichen Vortrage zweckmässig wäre; selbst über die wissenschaftliche Anordnung des Ganzen sollen sie genügende Rechenschaft geben. Sie sind mehr Abhandlungen, als Vorlesungen; ich habe sie nur Vorlesungen genannt, um die Nach-

sicht, deren ihre Form bedarf, im voraus in Anspruch zu nehmen, worüber ich mich auf die Vorrede zur ersten Abtheilung beziehe.

Solche abstracte und meistens praktisch unfruchtbare Erörterungen sind aber hauptsächlich in dem allgemeinen Theile der wissenschaftlichen christlichen Sittenlehre nöthig, in der allgemeinen Moral und in der theoretischen allgemeinen menschlichen Tugendlehre. In Vorlesungen über die allgemeine praktische und über die spezielle Tugendlehre, denen ein zweiter Band zugedacht war, sollte hauptsächlich das Eigenthümliche der christlichen Sittenlehre, das nun schon im Compendium schärfer bezeichnet ist, mit grösserer Ausführlichkeit behandelt, und besonders die Gründe genauer dargelegt werden, aus denen der Vernunftmoral weder ein Anspruch darauf, noch ein Widerspruch dagegen zugestanden werden kann. Das kann aber auch schon in den mündlichen Vorlesungen hinlänglich geschehn; und denkenden Lesern wird es so schwehr nicht werden, selbst ohne weitere Anleitung das zu suppliren, was im Com-

pendium nicht ausgeführt ist, wenn ihnen anders das Studium der Moral überhaupt und der christlichen insbesondere so angelegen ist, als es, seiner überaus grossen praktischen Wichtigkeit wegen sein soll.

Ueberflüssig kann man freilich eine erleichternde gründliche Ausführung des im Compendium bloß Berührten dennoch nicht finden, zumahl da das Eigenthümliche der christlichen Moral sich auf die positiven Lehren des Christenthums gründet, die von so Vielen als veraltet und unbrauchbar aufgegeben werden, und die doch in ihrem Einflusse auf die Sittlichkeit so fruchtbar und so wichtig sind. Selbst als ein Beitrag zur Apologetik kann die Sichtung der Einwürfe gegen die dem Christenthum eigenthümlichen Bestimmungen der Vernunftgebote angesehen werden.

Deßwegen sollten sich diese Vorlesungen, nach meinem Plane, auch über die allgemeine praktische und über die spezielle Tugendlehre erstrecken; die beiden Abtheilungen, die nun dem Publikum vorliegen, sollten den ersten Theil des Ganzen aus-

machen, und die erste Abtheilung hat sich auch als die erste des ersten Bandes angekündigt. Aber die mühseelige Langsamkeit, mit der ich beide Abtheilungen zu Stande brachte, hat mich erinnert, daß es für mich nicht mehr Zeit sei, so ausgedehnte Arbeiten zu unternehmen, und daß ich dem Publikum, das wenig Lust zu haben scheint, auf zögernde und ungewisse Fortsetzungen zu warten, nicht zumuthen dürfe, einstweilen von dem Angefangenen Gebrauch zu machen. Ich habe mich also genöthigt gesehen, den Titel dieses ersten Bandes zu ändern; und ich bitte die Besitzer der ersten Abtheilung, nicht auf mich zu zürnen, daß nun ein anderes Titelblatt vorgebunden werden muß. Als ein für sich bestehendes Ganzes werden beide Abtheilungen hoffentlich nicht aller Aufmerksamkeit unwürdig scheinen.

Nicht gern habe ich meinen Plan so beengt. Warum sollte ich verheimlichen, daß ich mich darauf gefreut habe, aus den Steppen trockener Forschungen in die fruchtbaren Gefilde, zu denen

sie mich führen sollten, hinüber zu gehn? warum verschweigen, daß ich manchen Lesern durch meine Begleitung einen Dienst zu erweisen hoffte? Aber das Herz darf sich nicht seinen Wünschen und Hoffnungen hingeben. Das Gute, das durch die Ausführung meines Plans etwa gestiftet werden konnte, kann durch Andere und auf andere Weise reichlicher gestiftet werden. Dankbar bin ich zufrieden, wenn das, was ich habe leisten können, einigen Nutzen bringt; und ich bitte Gott, es dazu zu segnen.

Erlangen den 21. März 1825.

# Inhalt.

## Erste Abtheilung.

### Moral überhaupt.

Vorlesung 1. Moral. Seite 1.
2. Reine Vernunftmoral S. 11.
3. Theologische Vernunftmoral. S. 16.
4. Christliche Moral. S. 21.
5. Ableitung der christlichen Sittenlehre aus der heiligen Schrift. S. 34.
6. Werth der christlichen Sittenlehre. S. 46.
7. Wissenschaftliche Behandlung derselben. S. 56.

## Christliche allgemeine Moral.

### Prinzipien.

8. Mehrheit der Prinzipien. S. 67.
9. Gesetzgebungsprinzip. S. 73.
10. Erkennungsprinzip. S. 93.
11. Materiales Prinzip. S. 100.
12. Verpflichtungsprinzip. S. 119.
13. Prinzipien der Willensbestimmung. S. 126.

### Bedingungen der Moralität.

14. Begriff der Moralität. S. 133.
Willensfreiheit.
Lehre der Vernunftmoral. S. 136.
15. Einwürfe dagegen. S. 143.
Lehre der christlichen Moral. S. 156.
16. Höchstes Gut. S. 161.

## Zweite Abtheilung.

### Propädeutik der Tugendlehre.

Vorlesung 17. Einleitung. S. 1.

Ethische Psychologie.

18. Wirksamkeit der Gefühle zur Bildung der Gesinnung. S. 6.
19. Wirksamkeit des moralischen Gefühls insbesondere. S. 16.
20. Genauere Bestimmungen der menschlichen Willensfreiheit. S. 23.
21. Allgemeiner moralischer Zustand. S. 31.
22. Verschiedenheiten der Menschen in nächster Beziehung auf ihre Moralität. S. 39.

Menschliche Verhältnisse.

23. Verhältnisse überhaupt. S. 45.
24. Verhältnisse der Menschen unter einander. S. 53.

Allgemeine und spezielle Tugendlehre.

25. Allgemeine theoretische Tugendlehre. S. 60.
26. Spezielle Tugendlehre. S. 74.

---

### Allgemeine Tugendlehre.

28. Tugend. S. 85.
29. Untugend. S. 100.
30. Besserung. S. 109.
31. Pflichten. S. 124.
32. Grade derselben. S. 140.
33. Rechte. S. 156.
34. Collisionen der Pflichten. S. 161.

Zweite Abtheilung,

# die Propädeutik der Tugendlehre überhaupt und die allgemeine Tugendlehre insbesondere betreffend.

# Propädeutik
# der Tugendlehre.

# Berichtigungen.

---

## Erste Abtheilung.

S. 126. Z. 16. statt: zu unterscheiden. l. zu unterscheiden pflegte.

S. 157. Z. 1. st. (V. 14.) l. (Röm. 7, 14.)

# Einleitung.

Die Tugendlehre bedarf einer Propädeutik.

Sie ist das System der unbedingten Gesetzgebung der Vernunft für die Gesinnung und, durch diese, für das Verhalten der Menschen. Diese Gesetzgebung ist also hauptsächlich gerichtet an die Gesinnung, von welcher das Verhalten abhängig ist. Das Verhalten, sofern es der Gesinnung entgegengesetzt wird, begreift in sich alles, wozu die Menschen sich durch ihre Gesinnung bestimmen; also nicht nur das Aeusere, ihre Reden und Handlungen und Unterlassungen, sondern auch das Innere, die Willensbeschlüsse, die durch das Aeusere vollzogen werden*). Wenn es nicht um eine genaue Unterscheidung der Gesinnung und des Verhaltens zu thun ist: so kann man sich begnügen, das Innere von dem Aeuseren zu unterscheiden, und kann daher die Willensbeschlüsse, zu denen wir durch die Gesinnung unmittelbar bestimmt werden, zu der Gesinnung selbst zählen, und unter dem Verhalten nur das Aeusere, das vermittelst der Beschlüsse aus der Gesinnung hervorgeht, die eigent-

*) Vorl. 1. S. 5.

lichen Aeuserungen der Gesinnung, verstehn, wie auch gewöhnlich geschieht. Auf die wissenschaftliche Behandlung der Tugendlehre hat diese verschiedentliche Bestimmung der Begriffe durchaus keinen bedeutenden Einfluß. Da nun die Tugendlehre die einzelnen Gebote für die Gesinnung und das Verhalten der Menschen, wissenschaftlich geordnet, darstellen soll: so ist klar, daß ihr nicht genügen kann, zu wissen, daß der Mensch ein vernünftig-sinnliches Wesen, und als solches verpflichtet sei, die Begehrungen der Sinnlichkeit den Forderungen der Vernunft unterzuordnen, wie schon in der allgemeinen Moral festgesetzt worden ist; sondern daß sie voraussetzen muß eine genaue Kenntniß der menschlichen Gesinnung und des menschlichen Verhaltens und des Verhältnisses beider zur sittlichen Gesetzgebung. Voraussetzen muß sie diese Kenntniß; denn Erörterungen darüber können nicht in das System der Gesetzgebung, als ein integrirender Theil, aufgenommen werden. Sind also doch Erörterungen nöthig, so müssen sie der Tugendlehre in Prolegomenen vorausgeschickt werden.

Von der menschlichen Gesinnung, welche die mit Freiheit bewirkte Gemüthsbeschaffenheit ist, durch welche der Mensch zu gewissen Beschlüssen und Aeuserungen bestimmt wird, kann man keine genaue Kenntniß haben, wenn man nicht mit der natürlichen Gemüthsbeschaffenheit bekannt ist, durch welche der Mensch zu gewissen Beschlüssen und Aeuserungen geneigt gemacht wird. Es ist für die Moral vorzüglich wichtig, in dieser dasjenige Natürliche, worüber der menschliche Wille nichts vermag, von demjenigen zu unterscheiden, woran mit Freiheit Aenderungen zu Stande gebracht werden können, worauf also der Mensch durch seine Gesinnung zurück wirken kann. Diese Kenntniß ist um so nöthiger, da sie

weitere Aufschlüsse über die menschliche Willensfreiheit giebt, durch welche der Begriff von dieser schärfer bestimmt wird, als in der allgemeinen Moral geschehen konnte. Sie ist aber keineswegs so allgemein verbreitet, daß eine Darlegung derselben der Tugendlehre entbehrlich wäre.

Es könnte freilich scheinen, als hätte die Tugendlehre gar nicht nöthig sich damit zu befassen, als dürfte sie nur auf die bekannten Schriften verweisen, welche philosophischen Untersuchungen über die menschliche Beschaffenheit gewidmet sind. Allein gerade das, was sich die philosophische Anthropologie zur Hauptaufgabe macht, bringt der Tugendlehre keinen Nutzen. Ihr liegt nur daran, die geistige Organisation des Menschen, so weit sie mit seinem Verhältniß zur Sittengesetzgebung in nächster Beziehung steht, durch sorgfältige Beobachtung richtig, genau, und in hinlänglicher Vollständigkeit aufgefaßt zu haben; von einer philosophischen Ergründung und einer Deduction dieser Organisation aus speculativen Prinzipien kann sie keinen Gebrauch machen. Gerade aber mit diesen tiefen Forschungen beschäftigen sich die philosophischen Anthropologen am meisten; ihnen ist es weniger um empirische Kenntnisse zu thun, als um aprioriſche Prinzipien oder um Hypothesen, die bis jetzt doch nicht zu einem allgemein für gültig anerkannten Resultate geführt haben. Ueberdas ist für die philosophische Anthropologie die Willensfreiheit, die, durch die allgemeine Moral schon festgestellt, in der Tugendlehre als entschieden vorausgesetzt wird, noch ein Problem, und es hängt von den Prinzipien und Hypothesen ab, ob sie angenommen oder verworfen werden soll. Um so weniger können also die Aufklüsse, deren die Tugendlehre bedarf, über die Art, wie sich das Gemüth mit Freiheit zur Sittlich-

keit oder Unsittlichkeit bestimmt, und über die Gränzen dieser Freiheit, in jenen philosophischen Schriften mit Zuversicht gesucht werden. Es bleibt demnach der Tugendlehre nichts übrig, als die ihr nöthigen Erläuterungen in ihren Prolegomenen selbst zu geben.

Wenn aber das geschehen ist: so thut sich doch noch eine Schwierigkeit hervor in dem moralischen Zustande, in dem wir die Menschheit finden. Die Erfahrung bezeugt nehmlich, daß in keinem von uns, wenn ihm auch eine tugendhafte Gesinnung nicht abgesprochen werden kann, eine durchgängige Uebereinstimmung der Willensbeschlüsse und Handlungen mit der sittlichen Gesetzgebung, und also auch in keinem eine ganz rein moralische Gesinnung, anzutreffen ist. Diese unerfreuliche Gleichförmigkeit scheint aber mit der dargelegten freien Bildung der Gesinnung unvereinbar, und erheischt deßwegen eine eigene Erörterung, die wieder nicht in der Tugendlehre selbst angestellt werden kann, und also gleichfalls den Prolegomenen heimfällt.

Die sittliche Gesetzgebung für das Verhalten der Menschen verbreitet sich ferner über die verschiedentlichen Lagen derselben und über ihre Verhältnisse zu andern Menschen; sie bestimmt, wie die Menschen in ihnen gesinnet sein und sich benehmen sollen. Sie setzt also voraus eine Kenntniß dieser Lagen und Verhältnisse. Diese kann aber auch in der Tugendlehre als allgemein bekannt vorausgesetzt werden, so weit sie nöthig ist, um die Gesetzgebung richtig zu verstehen. Auch die Bestimmung dieser Begriffe ist hiezu bekannt genug, wenn nur bemerkt wird, daß unter den Lagen der verschiedentliche äusere Zustand verstanden ist, in welchen die Menschen, theils durch körperliche Beschaffenheiten (z. B. Gesundheit, Krankheit), theils durch zufällige Umstände (z. B. Reich-

thum, Armuth), versetzt werden. Aber doch erfordert der Begriff: Verhältniß, genauere vorläufige Bestimmungen, zur Unterscheidung der besonderen Verhältnisse, in denen wir mit andern Menschen uns finden, von den allgemeinen, in denen wir nicht nur mit allen unsern Mitmenschen, sondern mit allen Substanzen stehen. Auch muß hier schon, sowohl in der theologisch-vernünftigen als in der christlichen Tugendlehre, von den Zwecken gehandelt werden, zu deren Förderung die Menschen von der Vorsehung in besondere Verhältnisse unter einander gesetzt werden.

Da endlich die Tugendlehre in die allgemeine und in die spezielle getheilt zu werden pflegt: so sollen auch über diese Eintheilung und ihre Untereintheilungen einige nöthig gewordene Erläuterungen und Bemerkungen, denen weder in dem einen noch in dem andern Theile eine schickliche Stelle angewiesen werden kann, in die Prolegomenen aufgenommen werden.

Und für diese Prolegomenen ist ja wohl die Benennung: Propädeutik, nicht unangemessen, da sie vorbereitende wissenschaftliche Erörterungen enthalten, welche des Namens einer Vorbereitungswissenschaft wohl nicht unwürdig sind.

18.

## Wirksamkeit der Gefühle zur Bildung der Gesinnung.

Wenn wir den Gang, den die Bildung der Gesinnung in uns Menschen hält, genau überschauen wollen: so müssen wir mit unsern Beobachtungen zurück gehen auf das, was in unsrem Inneren zu gewissen Willensbeschlüssen und Handlungen uns geneigt macht; und bis auf die ersten Bewegungen und das erste, was unser Inneres in Bewegung setzt.

Die letzten in uns selbst liegenden Gründe aller inneren Bewegungen, aller Veränderungen, die in uns vorgehen, und aller unserer Thätigkeit nennet der allgemeinste Sprachgebrauch: Kräfte. Mit derselben Benennung bezeichnet er den letzten inneren Grund aller Bewegungen in allen Wesen, auch der Veränderungen, welche von ihnen in andern Wesen hervorgebracht werden. Was die Kräfte an sich seien, ist uns verborgen. Das Wort: Kraft, spricht aus, daß wir an der Gränze unsers Wissens uns befinden, und in der Erforschung der inneren Ursachen dessen, was bewirkt wird, nicht weiter rückwärts kommen können. Wir täuschen uns indessen oft darüber, und bereden uns, die Kräfte selbst zu kennen, weil wir Verschiedenheiten unter ihnen wahrnehmen und

ihnen hiernach unterscheidende Namen geben. So nennen wir den letzten inneren Grund der Veränderungen in uns, welche Wirkungen der Aufnahme äuserer Eindrücke auf uns sind: Receptivität, und unterscheiden ihn dadurch von dem letzten Grunde derjenigen Veränderungen, die wir keinem Eindrucke von ausen zuschreiben, und den wir, zur Unterscheidung, Kraft im engeren Sinne nennen; aber kennen wir die innere Verschiedenheit der Receptivität von dieser Kraft? So wie wir das Geistige in uns von dem Körperlichen unterscheiden: so unterscheiden wir auch die letzten inneren Gründe der geistigen und der körperlichen Bewegungen durch eigene Benennungen, und nennen jene Seelenkräfte, diese körperliche. Daß wir aber auch von ihnen nur die Verschiedenheit ihrer Wirkungen, nicht aber ihr Wesen selbst kennen, zeigt sich schon daraus, daß nicht alle Anthropologen eine innere Verschiedenheit der geistigen und der körperlichen Kräfte zugeben, sondern zum Theil alle für geistig, zum Theil alle für körperlich erklären; und daß die Beobachter der Erscheinungen beiderlei Kräften an gewissen Bewegungen, in der Seele sowohl als im Körper, einen gemeinschaftlichen Antheil beilegen. Der Moral bringt der Mangel tieferer Kenntniß von unsren Kräften durchaus keinen Nachtheil. Sie hat daher nicht nöthig, sich in Streitigkeiten über Theorieen von diesen Kräften einzulassen, so lang die Theorieen ihr die Freiheit des Willens nicht streitig machen. Aber das ist ihr wichtig, was uns die Beobachtung von der Wirkungsart der Seelenkräfte auf einander und auf das Gemüth, und dadurch auf die Bildung der Gesinnung, kennen lehrt. Zu solchen Beobachtungen wollen wir uns also wenden.

Den Anfang müssen wir machen mit der Bemerkung der allgemein angenommenen Unterscheidung zwischen

Seelenvermögen und Seelenkräften. Man giebt nemlich dem inneren Grunde von inneren Veränderungen, so lang er sich nicht in wirklichen Veränderungen thätig erweiset, den Namen: Vermögen; und nennet ihn Kraft erst dann, wenn aus ihm Veränderungen entspringen. Kraft ist also der innere Grund der Veränderungen, Vermögen ist der innere Grund der Möglichkeit der Veränderungen. Diese Distinction sieht freilich einer dialektischen Spaltung der Begriffe ähnlicher, als einem Resultate von Beobachtungen; sie beruht aber doch wirklich auf der Beobachtung, daß die Seelenkräfte einer inneren Anregung bedürfen, um in Wirksamkeit zu treten. — Ob die Seele nur Ein Grundvermögen habe, in dem alle anderen enthalten seien, oder ob ihr mehrere Grundvermögen zukommen, die sich nicht auf Eines zurückführen lassen, darüber mag die Psychologie entscheiden, wenn sie kann. Zur Beobachtung des Ganges, auf dem wir zur Bildung der Gesinnung fortschreiten, ist es uns genug, daß sich unstreitig drei Seelenthätigkeiten unterscheiden; und es wird uns vergönnet seyn, sie drei Seelenvermögen zu nennen: Erkenntniß- Gefühl- und Begehrungs-Vermögen, da wir dabei unentschieden lassen, ob sie sich in Ein Grundvermögen auflösen oder nicht.

Wenn denn nun diese Vermögen erst innere Anregungen erhalten müssen, um als Kräfte wirksam zu werden: so müssen wir das Anregende wieder von ihnen unterscheiden. Das ist auch längst sehr allgemein geschehen: man nennt es Trieb*).

*) Ich folge hier dem Sprachgebrauche, der meines Wissens der recipirteste ist, und den ich für den natürlichsten halte. Um Mißverständnissen vorzubeugen, ist aber die Bemerkung nothwendig, daß nicht durchgängig die nehmlichen Begriffe,

Was Trieb an sich sey, kann uns zwar nicht bekannter seyn, als das Ansich der Kraft und des Vermögens; dennoch aber können wir auch an den Trieben manches unterscheiden, was für die Moral von vorzüglicher Wichtigkeit ist. Denn nicht nur unterscheiden wir mehrere von den Grundtrieben ausgehende Triebe von einander, sondern wir unterscheiden auch zwei Grundtriebe, die aus den zwei sehr verschiedenen Bestandtheilen unsrer psychischen Natur entspringen. Diese zwei unverkennbar verschiedenen Bestandtheile sind Vernunft und Sinnlichkeit. Wir sind nicht rein-göttliche, aus der Gottheit ausgeflossene Wesen, und sind nicht bloß animalische, durch die Allmacht aus dem Nichts hervorgerufene Wesen. In unsrer Vernunft liegt das Göttliche, das uns auf eine höhere Stufe in der Reihe der Geschöpfe stellt, als alle der Vernunft ermangelnde Wesen; um ihrer willen kommt uns Persönlichkeit zu; durch sie sind wir Seines Geschlechts*). Die Sinnlichkeit, abgesondert von der Vernunft gedacht, haben wir mit den Thieren gemein. Beides aber ist in uns nicht getrennt, wir sind vernünftig-sinnliche Wesen. Beides unterscheidet und verbindet sich denn auch in unsren Trieben, so daß wir mit großer Sicherheit in uns unterscheiden können vernünftige, sinnliche, und vernünftig-sinnliche Triebe. Diese Triebe sind es denn, welche unsre Seelenvermögen

---

wie in diesen Vorlesungen, mit dem Worte: Trieb, und mit den Worten: Begierde und Neigung, verbunden werden. (S. Lehrb. und Comp. Anm. zu §. 54.) So nennet z. B. Reinhard Trieb, was in diesen Vorlesungen Neigung genannt wird; die Begierde, welche sich nicht bloß in einem einzigen Falle zeigt, sondern der Seele, eine gewisse Art zu wirken zur Gewohnheit gemacht hat (Moral 2te Ausg. Bd. 1. §. 40.).

*) Ap. Gesch. 17, 28.

zur Wirksamkeit anregen. Sie sind also das erste, was in uns wirksam ist zur Bildung der Gesinnung, auf welche das Sittengesetz unmittelbar sich bezieht; und der Moral ist nur die Kenntniß nöthig, wie das Begehrungsvermögen durch sie zu der Thätigkeit gebracht werde, durch welche es sich mit Freiheit zu Beschlüssen und Handlungen bestimmt, die diesem Gesetze gemäß oder zuwider sind*).

Keinem Zweifel ist unterworfen, daß zur Bildung der Gesinnung eine Thätigkeit des von Trieben angeregten Erkenntnißvermögens nothwendig sey. Denn wenn Triebe das Begehrungsvermögen ohne Erkenntniß, bloß instinktartig, zu Begehrungen bestimmen: so hat an diesen Begehrungen die Freiheit keinen Theil; sie stehen nicht unter der sittlichen Gesetzgebung. Erkenntnisse also müssen es sein, die das Begehrungsvermögen zu Beschlüssen und Handlungen anregen, welche der Gesinnung zugeschrieben werden können; aber in diesen Erkenntnissen muß begriffen sein die Erkenntniß des Sittengesetzes und die Beurtheilung der Beschlüsse und Handlungen nach diesem, das Urtheil, daß sie entweder recht oder unrecht seien. Begehrungen, die bloß von der Vorstellung der Wirkungen solcher Beschlüsse und Handlungen, ohne dieses Urtheil, erzeugt würden, könnten, an sich betrachtet, nicht der Gesinnung zugeeignet werden, denn an ihnen hätte die Freiheit keinen unmittelbaren Antheil. Aber weil die Gesinnung mit Freiheit sich bestimmt, muß auch das Gesetzwidrige auf das Begehrungsvermögen wirken; denn zur Freiheit gehört die Wahl zwischen dem Gesetzmäßigen und dem Gesetzwidrigen. Daher ist das Wort: Gesinnung, so wie das: Frei-

*) S. Vorl. 1. S. 5.

heit, nicht zu gebrauchen von einem rein-vernünftigen Wesen.

So gewiß es aber ist, daß Erkenntnisse zur Bestimmung unsrer Gesinnung wirksam sein müssen: so gewiß ist es auch — und es kann keinem aufmerksamen Selbstbeobachter entgehen —, daß unsere Erkenntnisse für sich allein auf unser Begehrungsvermögen nicht wirken. Um sie wirksam zu machen, muß erst unser Gefühlvermögen durch Triebe in Thätigkeit gesetzt werden. Unsre Vorstellungen wirken nur vermittelst der an sie sich anschließenden Gefühle Begehrungen in uns. Eine in vieler Hinsicht höchst wichtige Beobachtung*). Gewiß sind wir von ihrer Richtigkeit; denn zu oft erfahren wir an uns selbst, und fast täglich können wir an Andern bemerken, daß sogar sehr klare Erkenntnisse, denen aber kein Gefühl sich beigesellt hat, ohne Wirkung auf den Willen bleiben. Solche Vorstellungen interessiren uns so wenig, daß sie nicht einmahl unser Erkenntnißvermögen zu weiterer Thätigkeit anregen. Daraus erklärt sich auch, wie es zugehe, daß so viele Glauben haben an Gott, auch an das Positive der christlichen Religion, ohne je ein ernstes und anhaltendes Nachdenken darauf zu wenden; wovon die Folge ist, daß ihr Glaube tod bleibt und keinen Einfluß hat auf ihre Gesinnung.

Wahrscheinlich würden unsre Erkenntnisse dieser Vermittelung der Gefühle zu ihrer Wirksamkeit nicht bedürfen, wenn wir rein-vernünftige Wesen wären, — wahrscheinlich; denn wir dürfen uns nicht erlauben, darüber entscheidend etwas zu bejahen oder zu verneinen, da uns das Ansich der Gefühle so unerforschlich bleibt, als das der Kräfte und Triebe. Wahrscheinlich aber haben sie

---

*) auf die schon hingewiesen worden Abth. 1. Vorl. 13. S. 128.

ihre Quelle in der Mischung der Sinnlichkeit mit der Vernunft; nicht in der Sinnlichkeit allein, denn wie könnten aus dieser die rein-vernünftigen Gefühle ausfließen, die wir mit solcher Sicherheit von den bloß sinnlichen und den vernünftig-sinnlichen unterscheiden?

Das Gefühlvermögen nun, durch dessen Thätigkeit das Begehrungsvermögen zur Bildung der Gesinnung angeregt wird, muß eben so, wie das Erkenntnißvermögen, durch Triebe belebt werden, und es müssen sich in den Gefühlen, wie in den Trieben, unterscheiden rein-vernünftige, bloß-sinnliche, und vernünftig-sinnliche.

Durch die sinnlichen Triebe verbinden sich mit der Vorstellung unsres sinnlichen Zustandes Gefühle der Lust oder Unlust, und diese erregen ein Verlangen nach jener und einen Widerwillen gegen diese. Durch die vernünftigen Triebe verbinden sich mit der Vorstellung unsrer Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze oder unsres Widerstreits gegen dasselbe Gefühle von ganz anderer Art, an denen Lust oder Unlust keinen Antheil hat: Gefühle der Würde, die uns die Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze, auf der unsre Persönlichkeit beruhet, giebt, und der Verletzung dieser Würde durch den Widerstreit. Sie regen also auch ganz andere Begehrungen an, und weit edlere, als die sinnlichen Begierden sind. Die Größe dieses Unterschiedes hat man auch so allgemein anerkannt, daß man sogar das Vermögen, vernünftig zu begehren, von dem Vermögen zu sinnlichen Begehrungen durch eine eigene Benennung unterschieden, und jenes den Willen oder das höhere Begehrungsvermögen genannt, diesem die Benennung: Begehrungsvermögen schlechthin, gelassen hat. Die durch die gemischten Triebe erzeugten vernünftig-sinnli-

chen Gefühle behalten von der Beimischung der Sinnlichkeit die Richtung auf Lust oder Unlust; aber sie verbinden sich mit der Vorstellung des Zustandes, in den wir durch die Harmonie oder Disharmonie mit dem Sittengesetze gerathen, so daß die Vorstellung unsres Zustandes bei der Harmonie durch ein Gefühl der Lust, und die der Disharmonie durch ein Gefühl der Unlust belebt wird. Ungeachtet dieser Verschiedenheit zwischen den gemischten und den rein-vernünftigen Gefühlen aber, da von jenen vernünftig-sinnliche, von diesen rein-vernünftige Begehrungen angeregt werden, regen doch beide den Willen an zur Uebereinstimmung mit dem Gesetz. Die bloß sinnlichen Gefühle dagegen, die sich nicht mit der Vorstellung des Gesetzes, sondern mit der Vorstellung unsres sinnlichen Zustandes allein, verbinden, können zwar auch das Begehren einer Uebereinstimmung mit dem Gesetze anregen, aber nur zufällig, insofern nehmlich eine sinnliche Begierde durch diese Uebereinstimmung befriedigt werden kann; aber weit öfter werden sie ein gesetzwidriges Begehren anregen, da die Sinnlichkeit so oft mit dem Gesetz in Widerstreit ist. Deßwegen kommt auch den vernünftig-sinnlichen Gefühlen eine höhere Würde zu, als den bloß-sinnlichen; und es ist wohl zu entschuldigen, wenn man sie, so wie die von ihnen erregten Begehrungen, für vernünftige geradezu gelten läßt; nur muß man sie nicht dadurch den rein-vernünftigen gleichsetzen wollen.

Ich kann mir nicht verbergen, daß diese Zerlegung der inneren Einwirkungen auf unser Begehrungsvermögen eben so unfruchtbar scheinen wird, als sie trocken ist; sie wird aber, hoffe ich, in einem besseren Lichte uns erscheinen, sobald wir sie auf die einzelnen inneren Erfahrungen anwenden. Und dazu wird Ein Beispiel hinlänglich seyn. — Wie viele sind nicht derer, die das Gebot

der Versöhnlichkeit kennen, es für ein Gebot der Vernunft, für ein Gebot Gottes durch die Vernunft und durch Christum, anerkennen, und in denen sich dennoch kein Begehren regt, diesem Gebote Folge zu leisten! Woher das? Daher, weil sich in ihnen mit der Vorstellung dieses Gebotes kein Gefühl verbindet, welches ihr eine belebende Beziehung auf ihre Subjectivität gäbe. Daß dieß der Grund der Unwirksamkeit der Vorstellung sei, bestätigt sich durch die Bemerkung, daß ein schwaches Gefühl, das sich an sie anschließt, nur ein schwaches Begehren, ein starkes dagegen ein lebhaftes Begehren zur Folge hat. Wie aber, wenn einem von ihnen eine boshafte Kränkung, unverschuldete Beleidigung oder Beschädigung, widerfährt? — Ist es einer, der die Sinnlichkeit die entschiedene Uebermacht in sich hat gewinnen lassen: so wird sich in dem Augenblick der Kränkung nicht einmahl die Vorstellung des Gesetzes regen, und in der Folge wird sich mit dieser Vorstellung nur ein sehr schwaches Gefühl verbinden, das kaum vermögend ist, ein leises Begehren, das dem Gesetze der Versöhnlichkeit entspräche, zu erregen; desto stärker wird das Gefühl sein, das sich an die Vorstellung der zu nehmenden Rache anschließt, und das wird auf das Begehrungsvermögen zur Entflammung der Rachgier wirken. Hätte dagegen der Gekränkte die Sinnlichkeit ganz unterjocht, so würde bei ihm das gerade Gegentheil erfolgen. Bei denen aber, — zu denen hoffentlich wir alle gehören, — in denen die Sinnlichkeit der Allgewalt sich nicht bemächtigt hat, ob sie gleich noch mehr in uns vermag, als wir wünschen möchten, werden bei der Vorstellung der erlittenen Kränkung unsre sämmtlichen Triebe zugleich wirksam werden auf das Gefühlvermögen. Durch den sinnlichen Trieb wird belebt die Vorstellung der zu nehmenden Rache mit

dem Gefühle der Lust; durch den vernünftigen Trieb die Vorstellung des Gebots der Versöhnlichkeit mit dem Gefühle unsrer Würde bei der Versöhnung; und durch den vernünftig-sinnlichen Trieb die Vorstellung unsres inneren Zustandes nach geschehener Versöhnung und nach vollzogener Rache, mit dem Gefühle der Zufriedenheit nach jener und dem Gefühle der schmerzlichen Reue nach dieser. Diese Gefühle wirken nun zugleich auf das Begehrungsvermögen. Das vernünftige und das vernünftig-sinnliche regt an den Beschluß der Versöhnung, das sinnliche den der Rache; das stärkste von ihnen regt am mächtigsten an, das schwächste am schwächsten. Diese Anregungen sind es, welche unter den Gründen der Wahl zwischen dem Beschlusse, dem Gesetze zu gehorchen, und dem, es zu übertreten, verstanden werden*); und unsre Willensfreiheit bestehet in dem gesetzten Falle darinn, daß wir durch das stärkere Gefühl nicht genöthigt sind, unsren Beschluß nach seiner Anregung zu fassen, sondern ihn zu fassen vermögen nach der Anregung des schwächeren Gefühls.

*) Abth. 1. Vorl. 15. S. 145.

## 19.

## Wirksamkeit des moralischen Gefühls insbesondere.

Nach der Auseinandersetzung der Wirksamkeit der Gefühle überhaupt zur Bildung der Gesinnung, ist noch nöthig, die Wirksamkeit des *moralischen Gefühls* insbesondere mit Sorgfalt zu beobachten.

Das *moralische* Gefühl ist das mit der Vorstellung des *Gesetzes* verbundene Gefühl der *Achtung* gegen das *Gesetz*. Es ist ausser Zweifel ein rein-vernünftiges Gefühl*), so wie das der *Anerkennung*

*) Dafür hat es wohl auch *Kant* erkannt. Wenn er es in den metaph. Anfangsgründen der Tugendl. S. 35 für „die *Empfänglichkeit* für Lust oder Unlust bloß aus dem Bewußtseyn der Uebereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze" erklärt: so unterscheidet er es eben dadurch von der Lust und Unlust selbst. Aber schon diese Beziehung auf Lust und *Unlust* ist nicht zu billigen, da es wichtig ist, die rein-vernünftigen Gefühle von den bloß-sinnlichen und selbst von den vernünftig-sinnlichen mit aller Schärfe zu unterscheiden. Das Gefühl der Selbstachtung ist zwar ein *angenehmes*, und das der Selbstverachtung ein *unangenehmes* Gefühl; aber dieses Angenehme und Unangenehme ist ganz verschieden von sinnlicher *Lust* und *Unlust*.

des Gesetzes; es wird aber hier durch seine Benennung von diesem Wahrheits- oder Nöthigungs-Gefühle*) unterschieden. Denn dieses gehört zu denjenigen Gefühlen, die auf das Erkennungsvermögen**) wirken, und die hier, wo es bloß um die Wirksamkeit der Gefühle auf das Begehrungsvermögen zu thun ist, nicht in Betrachtung gezogen werden können. Das moralische Gefühl unterscheidet sich von ihm am unverkennbarsten dadurch, daß es sich auch mit der Vorstellung solcher Gebote verbindet, welche nicht durch das Nöthigungsgefühl für Gebote der allgemeinen Vernunft erklärt, sondern wegen der Gründe für ihre Wahrheit für wahr erkannt werden; so, daß es sich sogar an irrige Vorstellungen anschließt, nach denen Gebote, die bloß auf menschlicher Autorität beruhen oder aus anderen Ursachen sich dem Verstande empfehlen, für Gebote der allgemeinen Vernunft mit Unrecht gehalten werden. Das moralische Gefühl höret darum nicht auf, ein vernünftiges zu seyn, denn seine Verbindung mit einer für wahr gehaltenen Vorstellung kann nicht der Sinnlichkeit, sondern muß einzig der Vernunft in uns zugeschrieben werden. Es verbindet sich aber auch mit der Vorstellung unsrer Uebereinstimmung oder unsres Widerstreits mit dem Gesetze. In dieser Verbindung ist es das Gefühl der Achtung oder Verachtung unser selbst (unsrer Person) wegen der Uebereinstimmung oder des Widerstreits.

Das moralische Gefühl regt also in uns an den Beschluß, den Sittengeboten zu gehorchen, die wir für Gebote der Vernunft und, als Gottesglaubige und Chri-

---

*) Abtheil. 1. Vorl. 10. S. 96 f.

**) dem auch das Darstellungsvermögen angehört.

sten, für Gebote Gottes erkennen. Es bekommt diese Wirksamkeit auf den Willen, ohne allen Zweifel, dadurch, daß es die allgemeinen Gebote in unmittelbare Beziehung auf uns selbst setzt. Es bekommt aber eine äuserst merkwürdige und wichtige Eigenthümlichkeit, zugleich mit einer wundersamen Verstärkung, wenn es die Gebote in diese Beziehung auf unsre Subjectivität setzt zu der Zeit, da wir beschließen, ihnen gehorsam oder ungehorsam zu seyn, zu der Zeit, da wir den Beschluß wirklich vollziehen, und zu der Zeit, da wir uns des vollbrachten Beschlusses erinnern. Die Eigenthümlichkeit des moralischen Gefühls bei seiner Wirksamkeit unter diesen Zeitbestimmungen ist so allgemein anerkannt, daß man es in dieser Wirksamkeit allgemein mit einem eigenen Namen bezeichnet, und es durch die Benennung: Gewissen, von dem sonstigen moralischen Gefühle unterscheidet *).

In der That wird es dem ruhigen Beobachter nicht unbemerkt bleiben, daß bei der Wirksamkeit des Gewissens das moralische Gefühl zugleich wirksam ist, und das auf eine andere Weise als das Gewissen. Beide verschwisterte Gefühle schließen sich an die Vorstellung unsrer Uebereinstimmung oder unsres Widerstreits mit dem Gesetze. Aber das moralische Gefühl belebt diese Vorstellung durch die Beziehung auf die Würde unsrer Person; das Gewissen hingegen belebt sie durch die Be-

*) In Hinsicht auf diese Zeitbestimmungen seiner Wirksamkeit wird es eingetheilt in das vorhergehende, begleitende, und nachfolgende Gewissen; auch wird es, als wirksam in diesen verschiedenen Perioden, in dem N. T., mit dem Namen συνειδησις bezeichnet, z. B. 1. Kor. 8, 10. Röm. 2, 15. (s. Abth. 1. S. 99. Note *), 2. Kor. 1, 12. S. Lehrb. und Comp.. §. 56.

ziehung auf unsre Belohnungs- oder Bestrafungs-Würdigkeit, also auf den Zustand, in den wir gesetzt zu werden verdienen. Das Gewissen unterscheidet sich also von dem rein moralischen Gefühle durch eine Beimischung von etwas Sinnlichem.

Es unterscheidet sich aber auch durch seine Heftigkeit, mit welcher das moralische Gefühl, auch in seiner größten Stärke, nicht zu vergleichen ist. Dieser Unterschied der Aussprüche des Gewissens bewirkt auch, daß selbst solche, welche die Urausspruche der Vernunft in uns lediglich für Aussprüche unserer Erkenntniß ansehen, doch nicht umhin können, in diesen richterlichen Aussprüchen die Stimme Gottes zu erkennen. Darum ist es schwehr zu entschuldigen, wenn fromme Männer, hingerissen von übermäßigem Eifer für die gute Sache der Schriftglaubigkeit, sich bis zu einer Herabwürdigung des Gewissens vergessen, die sie mit der heiligen Schrift zu vereinigen nicht im Stande sind.

Die Stärke des Gewissens, sowohl des guten zur Ermuthigung, als des bösen zur Peinigung, sogar bis zur Verzweiflung, ist zu bekannt, als daß es nöthig wäre, hier mehr von ihr zu sagen. Durch diese Stärke würde das Gewissen, in der Wirksamkeit auf den Willen, der Sinnlichkeit stets, wenigstens das Gleichgewicht halten, wenn nicht die sinnlichen Gefühle den sinnlichen Vorstellungen einen solchen Reiz mittheilten, daß die Vorstellungen der Sittengebote, und damit auch das moralische Gefühl und das Gewissen, ganz verdrängt werden, und die Menschen, auf längere oder kürzere Zeit, in einen Gewissensschlaf versinken, in den Zustand der sogenannten Gewissenlosigkeit verfallen könnten. Der Anerkennung dieser Stärke ist es wohl zuzuschreiben,

daß Kant*) das Gewissen für die praktische (allgemeine) Vernunft, die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhalte, erklärt und Fichte**) die Untrüglichkeit des Gewissens so allgemein behauptet hat, daß, ihnen zufolge, die Annahme eines zweifelhaften und irrenden Gewissens, die wir auch im N. Test. finden***), ganz verworfen werden müßte. Aber diese Philosophen haben, alles auf ihre philosophischen Prinzipien bauend, zu wenig Sorgfalt auf die Beobachtung der Menschen gewandt, und so ist es ihnen entgangen, daß, nach den zahlreichsten Zeugnissen der Erfahrung, das Gewissen in vielen Menschen nur allzuoft ein zweifelhaftes und ein irrendes ist, womit auch das N. Test. übereinstimmt*). Woraus entsteht die Skrupulosität, die doch gewiß keine so seltene Erscheinung ist, sonst als daraus, daß das Gewissen zart, aber zugleich zweifelhaft oder irrend ist**)?

Dadurch scheint freilich der Werth der Gewissenhaftigkeit sehr zweifelhaft zu werden, denn die Skrupulosität ist ja doch auch Gewissenhaftigkeit. Es scheint die Forderung, das moralische Gefühl allein geflissentlich zu stärken und ihm die Oberherrschaft zu bereiten***), zu einem Prinzip der Willensbestimmung ganz untauglich zu seyn; denn das Gewissen, welches ein irrendes seyn kann, ist ja doch

*) Tugendlehre S. 51 f.

**) System der Sittenl. S. 226 f.

***) Röm. 14, 20. 22 f. 1. Kor. 8, 7. S. Lehrb. u. Comp. §. 57.

*) Röm. 14, 20 f. 1. Kor. 8, 7.

**) Lehrb. u. Comp. §. 58.

***) Abth. 1. Vorl. 13. S. 131.

das moralische Gefühl selbst, und wird nur um seiner Eigenthümlichkeiten willen durch eine eigene Benennung von ihm unterschieden. Allein dieser Schein trügt, und es bleibt entschieden, daß alles, was mit Zweifeln des Gewissens beschlossen und gethan wird, Unrecht, und alles, was mit bestimmtem Widerstreben des Gewissens, Sünde ist*). Es ist bereits bemerkt worden, daß das moralische Gefühl sich verbinden kann mit Vorstellungen von Geboten, die nicht durch das Nöthigungsgefühl als Aussprüche der allgemeinen Vernunft bewährt sind, sondern von unsrer individuellen Vernunft, welche vor Irrthum nicht gesichert ist, für allgemein gültig gehalten werden. Würde unsre Vernunft sie für irrig erkennen: so würde sich mit ihnen das Gefühl der Achtung gar nicht verbinden, und das Gewissen würde sich, bei der Vorstellung ihrer Uebertretung von uns, gar nicht regen. Halten wir aber solche Gebote für Gebote Gottes und der Vernunft: so wird ihre Vorstellung durch das vollkommen richtige Gefühl der Unwürdigkeit und der Sträflichkeit der Uebertretung belebt. Scheint es uns aber nur wahrscheinlich oder wenigstens möglich, daß sie Gebote Gottes seyn könnten: so schließt sich, nicht minder richtig, an sie das Gefühl an der Unwürdigkeit und Strafbarkeit ihrer Uebertretung im Fall sie wirklich Gebote Gottes und der Vernunft wären. Und so liegt denn das Irrige und Zweifelhafte nicht in dem Gewissen, sondern lediglich in unsrer Erkenntniß; und wir werden wirklich strafbar, wenn wir bei diesen Irrthümern und Zweifeln der Stimme des Gewissens nicht Gehör geben. Aber augenscheinlich sind wir auch strafbar, wenn wir unterlassen haben, über unsre Vorstellungen von Sittengeboten nachzudenken,

*) Röm. 14, 23.

das Wahrheitsgefühl bei ihnen zu Rathe zu ziehen, und auf dasselbe zu achten. Wir werden dann strafbar bei unsrer Folgsamkeit gegen das zweifelhafte und das irrende Gewissen, zwar nicht durch unsre Folgsamkeit, aber dadurch, daß unser Gewissen durch unsre Schuld zweifelhaft und irrend geworden ist.

## 20.

# Genauere Bestimmungen der menschlichen Willensfreiheit.

Die Zergliederung dessen, was in uns zusammenwirkt zur Bildung unsrer Gesinnung, verbreitet mehr Licht über die menschliche Willensfreiheit, und verhilft uns zu genaueren Bestimmungen ihrer Beschaffenheit und ihrer Gränzen, und selbst der Unterstützung, deren sie von Gott bedarf.

Es ist bereits bemerkt worden*), daß die Willensfreiheit nicht bei uns Statt finden kann, bevor wir eine Erkenntniß von dem Sittengesetze haben, und unsre Beschlüsse und Handlungen nach diesem beurtheilen können. Es muß also der vernünftige Trieb unser Erkenntnißvermögen schon in Thätigkeit gesetzt haben, unsre Geisteskräfte müssen schon geübt seyn, es muß sich mit der Vorstellung der Sittengebote schon das moralische Gefühl verbunden und den Willen zur Unterwerfung unter dieses Gesetz angeregt haben, ehe wir mit Freiheit zwischen seinen Begehrungen und denen der Sinnlichkeit wählen können. Dieß alles geht aber einen langsamen Gang. Der vernünftige Trieb regt sich nicht sogleich bei dem Eintritte des Menschen in das Le-

*) Vorl. 18. S. 5.

ben, und ehe seine Wirksamkeit so weit gediehen ist, daß seine Anregungen sich den Anregungen des sinnlichen Triebes entgegen stellen können, verfließen Jahre. Der sinnliche Trieb dagegen ist sogleich mit dem Eintritt des Menschen in das Leben in voller Thätigkeit, und seine Wirksamkeit schreitet rasch und reissend fort. Sobald die Seele des Kindes durch die Sinne Vorstellungen empfängt, verbinden sich mit diesen sinnliche Gefühle und erregen, ohne einen inneren Widerstand zu finden, Begehrungen. Diese verstärken sich durch öftere Befriedigung, die zur mächtigen Gewohnheit wird, nicht selten auch durch die äuseren Hindernisse, die sich ihrer Befriedigung entgegenstellen. Während das höhere Begehrungsvermögen noch in seiner Bildung begriffen ist, hat das niedrige seine volle Stärke schon gewonnen.

Dadurch wird uns derjenige Gebrauch, den wir, nach dem Sittengesetze, von unsrer Willensfreiheit machen sollen, erschwehrt. Denn wenn wir gleich durch sie im Stande sind, unsre Beschlüsse zu fassen nach den schwächeren Begehrungen: so wird uns das doch schwehrer, als den stärkeren Begehrungen willfährig zu sein; und die Schwiehrigkeit wird desto größer, je schwächer einerseits und je stärker andererseits die Begehrungen sind, zwischen denen wir wählen sollen. Wollen wir uns also den gesetzmäßigen Gebrauch unsrer Willensfreiheit erleichtern und dadurch sichern: so müssen wir die stärker gewordenen sinnlichen Begehrungen schwächen, und die schwächer gebliebenen vernünftigen stärken; und es fragt sich, ob und wie wir das zu Stande bringen können.

Unmittelbar vermögen wir über die Begierden nichts; der Wille stärkt und schwächt sie nicht, sie wirken auf ihn, er nicht auf sie. Durch die Gefühle werden sie erzeugt und gestärkt; durch diese müssen sie

auch geschwächt oder vertrieben werden. Aber über die Gefühle vermögen wir unmittelbar eben so wenig. Sie verbinden sich mit den Vorstellungen ohne unser Zuthun und ohne daß wir es hindern können*).

Also behalten wir zu der, zur Sicherung des gesetzmässigen Gebrauchs erforderlichen, Schwächung der Begierden nichts in unsrer Gewalt, als die Entfernung der Vorstellungen, mit denen sich gefährliche sinnliche Gefühle verbinden. Aber auch über die Vorstellungen ist unsre Gewalt sehr beschränkt. Diese Beschränckung zeigt sich am auffallendesten in der Entstehung der Vorstellungen. Wir können Vorstellungen in uns unterhalten, die uns beschäftigen und bei unsern Beschäftigungen thätig sein müssen; und wir erfahren doch dabei, wenn diese Beschäftigungen nicht unsre ganze Denkkraft anstrengen, daß mitten unter diesen Vorstellungen ganz fremdartige in uns entstehen, ohne daß wir wissen wie, oft sogar ohne daß wir es sogleich bemerken, und sich zu ganzen Reihen von Gedanken und Bildern ausspinnen, die sich neben der Reihe unsrer absichtlich in Thätigkeit gesetzten Vorstellungen herziehen, während wir handeln, sprechen, hören, lesen, und nachdenken. Sie sind uns bei manchen Beschäftigungen, in denen wir es zur Fertigkeit gebracht haben, nicht hinderlich, bei andern aber desto lästiger**). Manche sind uns sinnlich angenehm und wir bedürfen der Wachsamkeit über sie, damit nicht durch die sie begleitenden Gefühle gesetzwidrige Begierden unbemerkt erzeugt werden. Manche aber sind auch quälend, sind so ab-

---

*) Vgl. Abth. 1. Vorl. 13. S. 126 ff.

**) Auf sie hat vorzüglich aufmerksam gemacht Schleiermacher, Grundlinien ꝛc. S. 383 ff.

scheulich, daß wir mit Entsetzen sie wahrnehmen und durch ihr öfteres Wiedererwachen beängstigt werden.

Durch diese Beschränkung unsrer Gewalt über das Entstehen der Vorstellungen wird auch unsre Gewalt, sie zu entfernen, beschränkt; denn wodurch können wir sie sonst entfernen, als durch das Erwecken anderer, sie verdrängender, Vorstellungen? Das Verdrängen der ersten Vorstellungen aber wird uns nicht leicht gelingen, wenn nicht die mit den andern sich verbindenden Gefühle stärker sind, als die mit den ersten verbundenen. Die sinnlichen Gefühle sind aber insgemein stärker, als die vernünftigen. Daher die traurige Erfahrung, daß wohl Vorstellungen mit vernünftigen Gefühlen oft von selbst Vorstellungen mit sinnlichen Gefühlen weichen, dagegen aber vernünftige Gefühle eine ungewöhnliche Stärke haben müssen, wie das Gewissen sie sehr oft hat, wenn durch die Vorstellungen, die von vernünftigen Gefühlen belebt sind, fremdartige oder gar entgegengesetzte verdrängt werden sollen. Einigen Ersatz für diese Schwiehrigkeit der Verdrängung sinnlicher Vorstellungen gewähren uns freilich die zurückwirkenden Folgen der Besiegung derselben. Je öfter es uns gelingt, Vorstellungen mit verführerischen Gefühlen zu entfernen, desto schwächer werden die mit ihnen verbundenen Gefühle, und die Vorstellungen selbst erwachen nicht mehr so oft ohne besondere Veranlassung. Gelingt es uns, die sinnlichen Gefühle, die durch gewisse sinnliche Triebe geweckt werden, überhaupt zu schwächen: so wirken unsre Siege selbst auf diese speziellen Triebe zurück; sie werden schwächer, und es kann uns gelingen, zumahl wenn der physische Reiz zu ihnen abnimmt, sie ganz auszutilgen. Allein eben diese Rückwirkung hat das öftere Verdrängtwerden ver-

nünftiger Vorstellungen; es kann die Gewalt der sinnlichen Vorstellungen bis zur Gewissenlosigkeit steigern.

Ueberhaupt ist ein Uebergewicht der Sinnlichkeit über die Vernunft in uns nicht zu verkennen, und es erklärt sich auch leicht aus der früheren Wirksamkeit der Sinnlichkeit. Die sinnlichen Triebe und, durch sie, die sinnlichen Gefühle werden von selbst stärker, wenn wir nicht ernstlich und anhaltend bemüht sind, sie zu schwächen; die vernünftigen dagegen erfordern ein eben so ernstliches und anhaltendes Bemühen, sie durch die Erneuerung der vernünftigen Vorstellungen zu unterhalten und zu stärken, wenn sie nicht immer schwächer werden sollen.

Aus diesem allen erhellet, wie leicht sinnliche Begierden, die dem Gesetz widerstreben, nicht nur in uns entstehen und eine fürchterliche Heftigkeit bekommen, sondern auch sich, mit Beibehaltung ihrer Heftigkeit, in uns festsetzen und zu mächtigen Leidenschaften in uns werden können, mit deren Gewalt sich auch, durch oft wiederhohlte Befriedigung, noch die Macht der Gewohnheit verbindet.

Daraus ergiebt sich aber auch, daß nicht allen Menschen die Willensfreiheit in gleichem Grade eigen sein kann. Bei denen, die ihrem Erkenntnißvermögen nicht die gehörige Pflege schenken, kann selbst die Kenntniß gewisser Gebote fehlen; und wo diese fehlt, kann kein Begehren, ihnen zu entsprechen, Statt finden. Solche Menschen haben, in Absicht auf die ihnen unbekannten Gebote, gar keine Willensfreiheit; denn es regt sich in ihnen kein Antrieb, ihnen zu folgen, sie haben keine Wahl zwischen Antrieben der Vernunft und der Sinnlichkeit; sie befinden sich hier in dem Falle der Unmündigen und der Wahnsinnigen, nur daß sie nicht mit der

Unmöglichkeit einer Kenntniß dieser Gebote sich entschuldigen können. Aber auch diejenigen, welche gewisse sinnliche Begierden in sich zu sehr haben erstarken, und zu Neigungen und Leidenschaften werden lassen, können in Absicht auf die Gebote, gegen welche diese anstreben, ihre Freiheit ganz verliehren; wenigstens kann sie auf eine so niedrige Stufe herab sinken, daß es ihnen nur selten möglich ist, den gesetzmäßigen Beschluß gegen diese übermächtig gewordenen Begierden zu fassen, und ihn so fest zu halten, als es zu seiner Ausführung nothwendig ist. Und so fällt denn auch in die Augen, wie schwehr es uns allen werden muß, die allgemeine Willensfreiheit uns eigen zu machen. Es gehört schon viel dazu, es dahin zu bringen, daß nur kein gesetzmäßiger Beschluß, auch gegen unsre stärksten Begierden, auch unter dem Toben stürmischer Affekten, je unmöglich werde. Es gehört noch weit mehr zu einer solchen Fertigkeit in der Selbstbeherrschung, daß wir nur selten dem Andrang der gesetzwidrigen Antriebe in unsren Beschlüssen nachgeben. Und wo sind die Helden, die es dahin gebracht haben, nie sich zu Beschlüssen gegen die Sittengebote zu bestimmen? Ist also auch nur daran zu denken, daß wir uns je zu einer solchen uneigentlichen Willensfreiheit erheben könnten, in der die eigentliche ganz untergegangen wäre, in der für uns gar keine Wahl mehr Raum fände?

Diese Beschränktheit unsrer Willensfreiheit macht noch einleuchtender, wie unentbehrlich uns ein unterstützendes Einwirken Gottes zum gesetzmäßigen Gebrauch unsrer eigentlichen Freiheit und zur Erlangung einer, wenn gleich auch beschränkten, uneigentlichen höheren Freiheit sei*);

---

*) S. Vorl. 15. Abth. 1. S. 158.

und die Entwickelung der Ursachen der Beschränktheit leitet uns sogar zur Einsicht, wobei wir dieses Einwirkens bedürfen.

Am augenscheinlichsten ist es uns nöthig in dem Augenblicke des Beschließens, wenn wir in uns nicht die Kraft finden, den gesetzwidrigen Antrieben zu widerstehen. Aber eben in diesen Augenblicken hält uns das Gewissen unsre Schuld an der Uebergewalt dieser Antriebe vor, und erklärt uns alles Anspruches auf eine göttliche Stärkung verlustig, weil wir längst zuvor unsre Kraft zur Schwächung des Uebergewichts der Sinnlichkeit hätten gebrauchen sollen. Wären wir eifriger bemüht gewesen, verführerische Vorstellungen von uns zu entfernen: so würden die sie begleitenden sinnlichen Gefühle schwächer geworden sein, und keine so unwiderstehliche Begierden in uns erzeugt haben. Aber getrauen wir uns zu behaupten, wenn wir die Beschränktheit unsrer Gewalt über die Vorstellungen bedenken, daß unsre Kraft dazu hinreichend, daß uns ein göttlicher Beistand entbehrlich gewesen wäre?

Kaum bedarf es der Erinnerung, daß durch den göttlichen Beistand die Unterstützung von Menschen so wenig entbehrlich gemacht werde, als jener durch diese. Es ist noch niemand eingefallen, zu bezweifeln, daß eine pflichtmäßige Erziehung zur Bildung der Gesinnung der Kinder eben so heilsam wirke, als eine pflichtwidrige verderblich, daß gute und böse Beispiele einen mächtigen Einfluß auf den Jüngling haben, und daß die ernstliche Vereinigung der Menschen in ein moralisch-religiöses Reich Gottes auf Erden nicht nur jedem Einzelnen die uneigentliche Willensfreiheit erleichtern, sondern auch die

Erhebung des ganzen Menschengeschlechts auf eine höhere Stufe der Sittlichkeit fördern würde.

Eben so wenig ist zu bezweifeln, daß wir auf den göttlichen Beistand nur bei dem treuen Gebrauche unsrer eigenen Kräfte hoffen dürfen, und daß uns also die Uebung derselben und die Benutzung aller Tugendmittel unerläßlich obliege.

---

## 21.

## Allgemeiner moralischer Zustand.

Wenn wir das Uebergewicht der Sinnlichkeit in uns und die daraus entstehenden Beschränkungen unsrer Willensfreiheit bedenken: so kann uns der moralische Zustand nicht sehr befremden, in dem wir uns selbst und, nach den einstimmigen Erfahrungen, alle Menschen finden. Es ist auch in dem besten ein Mangel an Festigkeit der Gesinnung unverkennbar, der sich in einer auffallenden moralischen Ungleichheit der Willensbeschlüsse und der Handlungen an den Tag legt. Wenn auch die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft unsre Grundmaxime ist: so beschliessen und vollbringen wir doch oft, was dieser Maxime schnurgerade entgegen ist, und machen uns wohl sogar einzelne Maximen, die mit dieser Grundmaxime in Widerstreit stehen. Beurtheilen wir die Menschen nach diesen verschiedentlichen Aeuserungen ihrer Gesinnung, so müssen wir wohl gestehen: Keiner ist ganz gut. Dafür bietet uns dann die Erfahrung den Trost: Keiner ist auch ganz böse. Beurtheilen wir aber den Menschen nicht nach diesen verschiedentlichen Erscheinungen, sondern nach dem Verhältniß seiner Gesinnung im Ganzen zur moralischen Gesetzgebung, — und so müssen wir ihn doch wohl beurtheilen, — und fragen wir: kann die Unstätigkeit der Gesinnung, kann das Widersprechende im

Beschließen und Handeln gut genannt werden, und muß nicht das, was nicht moralisch gut ist, böse genannt werden? so können wir nicht anders urtheilen, so hart es auch uns selbst auffallen mag, als: Alle Menschen sind böse.

Wie sehr dieser von den altglaubigen Theologen, freilich in viel strengerem Sinne, so oft ausgesprochene Satz die Philosophen und die dominirenden Theologen in der Periode der populären Philosophie empört habe, und was sie aufgeboten haben, die Güte der menschlichen Natur zu retten, ist bekannt. Aber diese Periode ist abgelaufen, und seitdem Kant sich so nachdrücklich gegen die behauptete Güte der menschlichen Natur erklärt hat*), ist der bestrittene Satz hoffentlich nicht mehr so anstössig, als damahls, wird auch richtiger verstanden und nicht mehr auf ein Abläugnen alles Guten in der menschlichen Natur ausgedehnt.

Wie es zugehe, daß alle Menschen in diesen Zustand kommen, erklärt sich hinlänglich daraus, daß in allen die Sinnlichkeit so viel früher, als die Vernunft, sich entwickelt, und dadurch eine Stärke bekommt, welche heftige Begierden und gewaltige Leidenschaften erzeugt und unsre Freiheit beschränkt, wie in der vorhergehenden Vorlesung auseinandergesetzt worden ist. Es kann uns kaum einfallen, noch überdas zu fragen, warum alle Menschen in diesen Zustand kommen, und also einen anderweitigen Grund aufzusuchen, aus dem sich seine Allgemeinheit erklären lasse. Wir können einer solchen weiteren Erklärung um so weniger bedürfen, da wir in großer Verlegenheit uns befinden würden, wenn wir erklä-

*) S. Rel. innerhalb der Grenzen d. blossen Vern. S. 4 f. 24 ff.

ren sollten, wie es möglich sei, daß auch nur Einer, bei dem die Entwickelung der Sinnlichkeit und der Vernunft in der nehmlichen Ordnung erfolgt wäre, vor diesem Zustande verwahrt bliebe.

Aber mit dieser Entstehung des Bösen aus einer von dem menschlichen Willen unabhängigen Natureinrichtung können sich diejenigen Moralphilosophen nicht begnügen, welche dem Menschen eine ganz unbeschränkte Willensfreiheit beilegen; sie müssen, um consequent zu sein, die um seine Freiheit gezogenen Schranken als von ihm selbst freiwillig gezogen betrachten. Daher verwirft Kant mit Nachdruck die Ableitung des Bösen im Menschen von der Macht seiner Sinnlichkeit, sofern der Grund dieser Macht nicht in der Willkühr des Menschen gesucht wird*). Das radicale Böse im Menschen, sagt er, besteht in der Verkehrtheit, das Gesetz dem Sinnenantriebe unterzuordnen, und die Triebfeder der Selbstliebe und ihrer Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes zu machen**). Dazu liegt ein Hang in der menschlichen Natur; und dieser Hang muß seinen Entstehungsgrund in einem freien Beschlusse des Menschen haben.

Das fügt aber zu der Aufgabe, den Zustand der Menschen zu erklären, die weitere Aufgabe hinzu, von diesem allgemeinen freien Beschlusse den Bestimmungsgrund anzugeben, vergrößert die Schwiehrigkeit, und macht sie unauflöslich. Kant verwahrt sich nachdrücklich dagegen, daß dieser Beschluß nicht gedacht werde als gefaßt in einem Zeitpunkte; und er muß sich dagegen verwahren, weil, nach seinen Grundsätzen, alles, was

*) a. a. O. S. 7.

**) eb. das. S. 30 ff.

in der Zeit geschieht und also zu den Erscheinungen gehört, dem Causalitätsgesetz unterworfen ist *). Es muß also dieser Beschluß gedacht werden als gefaßt von dem Menschen als Noumenon, — von dem wir jedoch nichts wissen können, dem wir also diesen Beschluß bloß darum zuschreiben, weil er, nach der Kantischen Theorie, von dem Menschen als Phänomenon nicht gefaßt sein kann. Darein können aber nur diejenigen einstimmen, welche die Grundsätze der Kritik der reinen Vernunft zu den ihrigen machen; und selbst diese müssen gestehn, daß dennoch nicht zu erklären sei, warum alle Menschen als Noumenen diesen verkehrten Beschluß fassen, da sie doch, nach ihrer Freiheit, den richtigen eben so wohl fassen könnten. Wir andern können freilich eben so wenig, als Kant, annehmeu, daß ein solcher freier Beschluß von allen Menschen in irgend einem Zeitpunkt gefaßt sei: denn wäre er gefaßt in der Periode der gebildeten Vernunft, so würde er ein schon vorhandenes Böses voraussetzen; wäre er aber schon in der Kindheit gefaßt, so wäre er nicht ein freier Beschluß. Eben deßwegen aber leiten wir den allgemeinen bösen Zustand der Menschen von keinem freien Beschlusse ab. Und was könnte uns auch bemüssigen, mit Kant einen, selbst ihm nicht erklärlichen **), Vernunfturſprung des Bösen anzunehmen, und ihn in einen freien Beschluß, dessen keiner von uns sich bewußt ist, zu setzen, da durch die Entstehung des Bösen aus dem natürlichen Uebergewichte der Sinnlichkeit die Willensfreiheit, so weit sie die nothwendige Bedingung der Moralität ist, nichts verliehrt?

Die christliche Lehre ist in der Beurtheilung des

---

*) Vgl. Abth. 1. Vorl. 15. S. 151 ff.

**) S. Religion rc. S. 43.

allgemeinen moralischen Zustandes des Menschen durchaus übereinstimmend mit dem Urtheile der Vernunft. So wie diese, nach den einzelnen Aeuserungen der Gesinnung, urtheilt, daß kein Mensch ganz gut sei: so sagt auch jene: Juden und Heiden alle sind mit der Sünde behaftet*); es ist kein Unterschied unter ihnen, sie ermangeln alle der Würdigkeit vor Gott**); auch in denen, denen der Geist Christi einwohnet, ist doch der Leib (das, worüber die Sinnlichkeit ihre Herrschaft übet), tod wegen der Sünde, wiewohl der Geist Leben hat wegen der Gerechtigkeit***). Was die Vernunft ausspricht, daß der Mensch, nach dem Verhältnisse seiner Gesinnung im Ganzen zum Sittengesetze beurtheilt, böse sei, spricht auch die christliche Lehre aus. Wer sich mit seinen Hoffnungen an das Gesetz hält, steht unter dem Fluch*). Aber auch sie spricht nicht der menschlichen Natur alles Gute ab; sie legt ihr vielmehr gesetzmäßige Handlungen bei, z. B. Röm. 2, 14. 27., und stellet einzelne menschliche Gesinnungen und Handlungen als Gott wohlgefällig dar, wie des barmherzigen Samariters**) und des Rö-

---

*) 1. Kön. 2, 46. Röm. 3, 9.

**) V. 23.

***) Röm. 8, 10. Der Sinn dieser Stelle wird freilich verschiedentlich aufgefaßt; aber vgl. 5. 6. und V. 23. (s. Abth. 1, S. 156.).

*) Gal. 3, 10. Ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσι, im Gegensatz gegen die ἐκ πίστεως. Daß dieser Ausspruch sich auf den menschlichen Zustand im Ganzen beziehe, erhellet aus der ihm beigefügten Bestätigung durch 5 Mos. 27, 26.

**) Luc. 10, 33 — 35.

mischen Hauptmanns Cornelius *). Für die Wurzel des Bösen im Menschen erklärt auch sie die Sinnlichkeit **).

Aber in Hinsicht auf die Ursache des Uebergewichts der Sinnlichkeit giebt uns das Neue Test. einen Wink, den uns die Erfahrung und das Nachdenken nicht geben kann. Es giebt ihn freilich nur in Einer Stelle mit Bestimmtheit, aber in dieser auch so bestimmt, daß er nicht wohl übersehen werden kann. Paulus stellet Röm. 5, 12—21. das Elend, das der Fall der ersten Menschen über das Menschengeschlecht gebracht, in Parallele mit dem Heil, das ihm durch Christum zu Theil geworden ist; und er sagt V. 12.: „Durch Einen Menschen (Adam) ist die Sünde in die Welt gekommen." Das könnte zwar heisen: Ein Mensch war es, der den Anfang machte zu sündigen: allein V. 19. ist unzweideutig gesagt: „Durch den Ungehorsam des Einen Menschen ist die Menschenmenge zu Sündern geworden." Auch zeigt schon die Ableitung der allgemeinen Nothwendigkeit zu sterben von der ersten Sünde ***), daß der Apostel ein Causalitätsverhältniß zwischen der ersten Sünde und allen folgenden behauptet, welches auch aus dem gegenüber gestellten Heile, das durch Christum über das Menschengeschlecht verbreitet worden, erhellt. Wenn man also auch zugesteht, daß Paulus in dieser Stelle hauptsächlich die Allgemeinheit des Todes aus der Bestrafung der ersten

*) Ap. Gesch. 10, 4. 31. 35.

**) Unverkennbar ist diese als solche bezeichnet durch den Ausdruck σαρξ Röm. 7, 18. 25. Gal. 5, 19 ff. Eph. 2, 3.

***) V. 12: „und durch die Sünde der Tod; und so ist der Tod zu allen Menschen durchgedrungen, weil sie alle sündigten."

Sünde abzuleiten bedacht sei: so kann darum doch nicht angenommen werden, daß er das, was er von der Allgemeinheit der Sünde durch die erste Sünde sagt, hingeworfen habe, ohne etwas dabei zu denken*). Da nun der Apostel nicht konnte aussprechen wollen, daß die Menschen durch die erste Sünde in eine ganz unwiderstehliche Nothwendigkeit zu sündigen versetzt worden seien, welches mit seiner eigenen Verantwortlichkeitslehre in Widerspruch stehen, und zu der Parallele mit Christo nicht passen würde, durch welchen ja auch die Menschen nicht genöthigt werden, des Heils, das er allen erwarb, sich theilhaftig zu machen: so kann er wohl unter der Erzeugung der Sünde aus der Sünde Adams kaum etwas andres verstehen, als ein Verderbniß der menschlichen Natur, durch welches die Sinnlichkeit das Uebergewicht erhalten habe, das er in andern Stellen eben dieses Briefes so genau beschreibt. Die Untersuchung, ob dieses Verderbniß eine natürliche Folge der ersten Sünde sei, oder ob es zu dem Fluche gehöre, der in 1 Mose Kap. 3. ausgesprochen ist, stehet nicht der Moral zu, auf welche das Resultat der Untersuchung keinen Einfluß hat. Eben deswegen können auch in ihrer propädeutischen Anthropologie die Fragen keine Stelle verlangen, ob das Verderbniß in die vergrößerte Reizbarkeit des Körpers zu setzen, und die Entstehung der gesetzwidrigen Begierden aus dieser gesteigerten Reizbarkeit abzuleiten, und dagegen der menschlichen Natur schon in dem Zustande der Unverdorbenheit eine auf das Verlangen der Sinnlichkeit, nur schwächer, einwirkende Reizbarkeit des Körpers, und die Möglichkeit gesetzwidriger Begierden, und ein vordringender Hang nach der Sinnlichkeit zuzu-

*) Vgl. Lehrb. u. Comp. 1. Ausg. §. 71.

eignen sei. Doch darf die christliche Moral nicht unbemerkt lassen, daß in der unverdorbenen menschlichen Natur, ungeachtet der früheren Entwickelung der Sinnlichkeit, ein Gleichgewicht der Vernunft und der Sinnlichkeit, und sogar ein Uebergewicht jener, schon durch die Gewalt des Gewissens hergestellt werden konnte, welches die Menschen in den Stand setzte, sich von dem bösen moralischen Zustande, in dem sie jetzt sind, frei zu erhalten; und daß also auch Jesus, seiner menschlichen Natur nach, von dem Bösen gänzlich unbefleckt und von den sündigen Menschen allen abgesondert bleiben konnte, ohne durch die Vereinigung Gottes des Sohnes mit ihm entmenschlicht zu sein.

## 22.

## Verschiedenheiten der Menschen in nächster Beziehung auf ihre Moralität.

Auffallend ist es, daß, neben dieser allgemeinen Gleichheit des moralischen Zustandes der Menschen und seiner Ursachen, zugleich eine eben so allgemeine Verschiedenheit in den Gemüthern sich hervorthut, die zwar nicht einen entscheidenden Einfluß auf ihre moralische Gesinnung hat, aber doch in der nächsten Beziehung auf diese steht, und auf ihr Handeln mehrfach einwirkt, aus dem Gange der allmähligen Bildung der Gesinnung aber, der ja bei allen gleichförmig ist, sich nicht erklären läßt. Eine solche Verschiedenheit gewahren wir nicht nur zwischen den beiden Geschlechtern, zwischen den Völkerschaften, und den Klassen der bürgerlichen Gesellschaft, sondern sogar zwischen allen einzelnen Menschen.

Die Ursachen, welche die sexuellen, die nationalen, und die gesellschaftlichen Verschiedenheiten erzeugen, haben immer die Forschungen der Beobachter auf sich gezogen; und die mannichfaltigen Resultate dieser Forschungen sind so allgemein bekannt, daß sie in der gegenwärtigen Propädeutik ganz übergangen werden können *).

*) Im Lehrbuche sind indessen solche angegeben §. 63 — 66.

Auf die Entstehungsursachen der durchgängigen individuellen Verschiedenheit ist verhältnißmäßig viel weniger Bedacht genommen worden, und die Sittenlehrer besonders scheinen auf diese Verschiedenheit überhaupt wenig Aufmerksamkeit gewandt zu haben. Um so eher mögen einige Bemerkungen darüber hier eine Stelle finden.

Es fragt sich vor allem, ob eine Erörterung der menschlichen Eigenthümlichkeiten in die Moral selbst oder nur in ihre Propädeutik gehöre. Das hängt aber davon ab, ob die Menschen sich dieselben mit Freiheit geben, oder ob sie mit denselben durch eine Naturnothwendigkeit behaftet sind. Im letzteu Falle kann es der Moral nicht obliegen, Untersuchungen über sie anzustellen; sie hat bloß einzuschärfen, daß der Gebrauch, der mit Freiheit von ihnen gemacht werden kann, unter der sittlichen Gesetzgebung stehe; alles übrige, was diesen Gegenstand betrifft, fällt der Propädeutik anheim, und nicht einmahl für diese kann eine Untersuchung darüber für unerläßlich erklärt werden. Dieser Meinung sind nun ohne Zweifel alle die Sittenlehrer gewesen, welche über die Eigenthümlichkeiten weggegangen sind. Wären aber die Eigenthümlichkeiten ein Erzeugniß der menschlichen Freiheit: so würde allerdings von ihnen in der Moral die Rede sein müssen. Aber auch dann käme es noch darauf an, ob sie nur, als angenommene Gewohnheiten, von der größeren oder geringeren Achtsamkeit auf gewisse Sittengebote herrührten, oder ob sie das Resultat bestimmter Willensbeschlüsse seien. Im ersten Falle würden sie nur auf eine beiläufige Erwähnung, im letzten aber auf eine eigene Stelle im System, Anspruch haben.

Kant hätte, nach dem Grundsatze, den er in seiner Deduction der Allgemeinheit des Bösen im Menschen be-

folgte, auch die Verschiedenheiten unter den Menschen in moralischer Beziehung als ein Werk ihrer Freiheit betrachten müssen, wenn er die ihnen gebührende Aufmerksamkeit auf sie gerichtet hätte. Er würde sie ohne Zweifel, eben so wie jene Allgemeinheit, für die Resultate freier Willensakte, die auser aller Zeit von den Menschen als Noumenen vollzogen würden, erklärt, und würde die auffallende Erscheinung, daß der freie Willensakt eines jeden bei jedem einen verschiedenen Beschluß giebt, eben so wohl unerklärt gelassen haben, als er die nicht minder auffallende Erscheinung, daß die freien Willensakte aller Menschen in Betreff des Hangs nach der Sinnlichkeit bei allen einen und denselben Beschluß geben, ohne Erklärung ließ. Aber er blieb sich hier nicht gleich.

Desto consequenter verfährt Schleiermacher. Da er behauptet, daß „nichts, was das wirkliche menschliche Handeln betrifft, jenseits des Gebietes der Ethik liege, weil alles angesehen werde, als, wenn auch nicht der Anlage, wenigstens der Kraft nach, durch die Uebung und das zufällige Handeln selbst entstanden, und also auch sittlich zu beurtheilen" *): so leitet er die angezeigten Verschiedenheiten ab von der Phantasie, als dem eigentlich Individuellen und Besonderen eines Jeden." Denn die Phantasie ist ihm „das freie Verknüpfungs- und Hervorbringungsvermögen;" und er mißbilligt es, daß „alle fast das geistige Vermögen des Menschen nur ansehen als Vernunft, diese andere Ansicht dieser Grundkraft aber ganz vernachlässigen **)."

Es ist schwehr, sich diese Selbstbildung durch die Phantasie deutlich zu denken. Wenn man auch an einem

*) Grundlin. S. 370.

**) Eb. d. S. 381.

solchen freien Bildungsvermögen im Menschen keinen Anstoß nimmt, auch daran nicht, daß die Phantasie ihr Bildungsgeschäft ganz selbstständig, in Absonderung von der Vernunft, treibt: so muß man doch zweifelhaft werden, ob sie denn auch ohne Theilnahme der Vernunft verknüpfen könne, was sie nicht selbst gebildet hat, sondern was ihr im Menschen gegeben ist, was also doch vor der Verknüpfung erkannt seyn muß. Indessen muß freilich der Phantasie eine solche freie, mit der Thätigkeit der Vernunft unverbundene, Selbstthätigkeit beigelegt werden, wenn die ursprünglichen, nicht erst später angebildeten, sexuellen und individuellen Eigenthümlichkeiten der Menschen, die schon in den Kinderjahren deutlich bezeichnet hervortreten, ihr zugeschrieben werden sollen, da doch wohl der erste Keim derselben schon von der Geburt her in dem Kinde liegen muß. Aber eben das erregt neue Bedenklichkeiten. Denn wenn die Phantasie so früh schon im Menschen thätig ist zur Bildung seiner Eigenthümlichkeiten: so scheinen ja doch die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der Menschen ihnen, wie ihre Phantasie selbst, natürlich und angebohren zu sein; und das sollte doch eben durch die freie Thätigkeit der Phantasie abgewandt werden. Gar nicht einzusehen aber ist, wie diese frühe Bildungsthätigkeit der Phantasie in dem Gebiete der Ethik liegen könne, das sich nicht über das Gebiet der Willensfreiheit hinaus erstreckt. Dieses Gebiet betritt ja der Mensch erst mit der Erkenntniß des Sittengesetzes, vor welcher ihm eine Wahl zwischen dem, was die Vernunft und was die Sinnlichkeit verlangt, nicht möglich ist.

Aber warum soll denn nicht eine jenseits des Gebietes der Ethik gelegene natürliche und angebohrne Verschiedenheit der menschlichen Gemüther eben so wohl, als

ihres Geistes und Körpers, angenommen werden dürfen? Was verliehrt die Ethik dabei, wenn nur eingeräumt wird, daß der Mensch doch so viel über seine natürlichen Eigenthümlichkeiten vermöge, um für ihren moralischen oder unmoralischen Gebrauch verantwortlich zu bleiben, daß ihm durch diese Eigenthümlichkeiten die Folgsamkeit gegen das Sittengesetz weder aufgenöthigt, noch unmöglich gemacht werde, daß „die Person der Persönlichkeit unterworfen werden könne*)?" Nur die Behauptung kann nicht gehalten werden, „daß für jeden Fall nur eine einzige mögliche Handlungsweise als sittlich aufgestellt werden könne." Es muß zugestanden werden, „daß dieselbe Pflicht auf „sehr verschiedene Weise ausgeübt werden könne; daß „zum Beispiel Mehrere dieselbe Pflicht der vergeltenden „Gerechtigkeit ausüben können, nach gleichen Grundsätzen, „mit gleicher Hinsicht auf das gemeine Wohl oder das „persönliche Verdienst, und gleichen Vorstellungen von „dem zu beobachtenden Maaß, dennoch aber mit so ver„schiedenen Abstufungen des begleitenden Gefühls, von „der entschiedensten Kälte an bis zur bewegtesten Theil„nahme, daß die äusersten Enden mehr entgegengesetzt „erscheinen durch diese Verschiedenheit, als gleich durch „jene Uebereinstimmung mit der gleichen Vorschrift." Es muß zugestanden werden, daß keiner unmoralisch handelt, der eine Pflicht auf diese Weise verrichtet, die ihm, ohne daß er es zu ändern vermag, durch seine natürliche Eigenthümlichkeit aufgegeben ist, wenn gleich ein Anderer, der diese Pflicht eben so vollzöge, ohne dazu eben so genöthigt zu sein, der z. B. seine natürliche Theilnahme unterdrückte, um mit einer erkünstelten Kälte eine Handlung der Gerechtigkeit auszuüben, für seine Handlungs-

*) Jacobi an Fichte, Hamb. 1799. S. 106.

weise verantwortlich sein würde. Doch das alles ist mit trefflicher Umsicht erörtert und auseinandergesetzt von Schleiermacher selbst*).

Sonach gebührt der Untersuchung über die natürlichen Verschiedenheiten der Menschen in Beziehung auf ihre Moralität nicht eine Stelle im System, sondern nur in der Propädeutik der Moral; und die reine Vernunftmoral darf kein Bedenken tragen, den Grund dieser Verschiedenheiten in den, nicht weiter erklärbaren, Verschiedenheiten der Seelenkräfte, sowohl ihren Graden als ihrer Mischung nach, an denen auch die körperliche Beschaffenheit Antheil haben mag, zu suchen. Den Grund der Verschiedenheiten der Seelenkräfte wird die theologische Vernunftmoral sowohl als die christliche in der, selbst unergründlichen, Weißheit der göttlichen Vorsehung finden, die auch in der Natur Einheit und Mannichfaltigkeit auf das bewundernswürdigste verbindet.

---

*) Grundlinien Buch 3. Abschn. 1. von S. 364. an.

## 23.

## Verhältnisse überhaupt.

Von großer Wichtigkeit ist in der Tugendlehre der Begriff: Verhältniß. Denn da jede unsrer Pflichten einen Gegenstand haben muß, an dem sie vollbracht werden soll: so müssen auch alle Gegenstände, gegen welche wir Pflichten zu vollbringen haben, in Verhältnissen zu uns stehen, so wie wir zu ihnen; und die Pflichten müssen sich auf diese Verhältnisse beziehen und, wenigstens zum Theil, in ihnen selbst begründet sein. Das leuchtet am hellsten ein bei den besonderen Verhältnissen der Menschen unter einander; denn alles, was zu den Pflichten, die den Menschen, als Menschen, gegen einander auferlegt sind, in Beziehung auf ihre besonderen Verhältnisse zu einander hinzukommt, hat seinen Grund nicht darinn, daß die Menschen, die in solchen Verhältnissen zu einander stehen, Menschen sind, sondern darinn, daß sie in diesen Verhältnissen stehen.

Einer wissenschaftlichen Tugendlehre ist also die unverwandte Hinsicht auf die Verhältnisse der Menschen unumgänglich nothwendig; aber die Verhältnisse selbst, und noch mehr den Begriff eines Verhältnisses überhaupt, setzt sie als bekannt voraus. Was aber davon nicht als allgemein bekannt vorausgesetzt werden darf, hat ihre

Propädeutik zu erläutern. Auch dieser ist es zunächst nur um die Bestimmung der Verhältnisse, sofern sie moralisch sind, d. h. sofern die moralische Gesetzgebung sich auf sie beziehet, zu thun; die Bestimmungen des Verhältnißbegriffes überhaupt stehen andern philosophischen Wissenschaften zu. Dennoch aber kann sie nicht umhin, auch von diesen Bestimmungen das wenige in sich aufzunehmen, das zum deutlichen Auffassen des Begriffs eines moralischen Verhältnisses nicht entbehrt werden kann; und das kann ihr um so weniger erlassen werden, da sonst eine Verwirrung der Begriffe in der Beziehung der Sittengebote auf die Verhältnisse zu liegen scheinen könnte. Denn die Tugendlehre faßt ja auch in sich Pflichten des Menschen gegen sich selbst, und betrachtet also den Menschen als in einem Verhältnisse zu sich selbst stehend; und überdas unterscheidet sie bei den Pflichten, die sich auf die vernunftlosen Wesen beziehen, die Pflichten gegen sie von den Pflichten in Ansehung ihrer.

Der Begriff eines Verhältnisses überhaupt*) setzt voraus eine Verschiedenheit, und drücket aus etwas Gemeinschaftliches bei dieser Verschiedenheit, durch welches eine Wirkung und Gegenwirkung der Unterschiedenen auf einander möglich wird. Daß bei der Gemeinschaft und bei der Wechselwirkung eine Ungleichheit der Verschiedenen in ihren gegenseitigen Verhältnissen Statt finden könne, die das Verhältniß nicht aufhebe, bedarf kaum der Bemerkung.

Darum stehen alle Substanzen durch ihre Substanzialität, die das ihnen Gemeinschaftliche ist, in einem Verhältnisse zu einander, selbst Gott und seine Ge-

---

*) Von mathematischen Verhältnissen ist hier nicht die Rede.

schöpfe. Unendlich ist zwar die Verschiedenheit der Substanzialität Gottes von der seiner Geschöpfe; Er, und Er allein, ist durch sich selbst, von Ihm hat alles, was zusammenbegriffen die Welt ausmacht, das Sein erhalten; die Weltwesen alle haben also, im Gegensatze gegen Gottes absolute Substanzialität, nur eine relative: aber sie haben doch eine Substanzialität. Das spricht die allgemeine Vernunft in uns auf das bestimmteste aus; denn wir erkennen diesen Ausspruch, an dem mit einer Nöthigung verbundenen Wahrheitsgefühle, für den ihrigen eben so sicher, als wir, an dem nehmlichen Gefühle, den Ausspruch: Gott hat sein Sein durch sich selbst, hat es durch nichts auser ihm erhalten; für ihren Ausspruch erkennen. Darum lassen wir uns auch durch keine Abstractionen der tiefsinnigsten Philosophen in diesem Glauben wankend machen; lassen uns nicht bereden, daß alle Bestandtheile der Welt nur Ideen in Gott und keine Substanzen seien; lassen uns aber eben so wenig bereden, daß nur die Weltwesen, sofern sie in ihrer Verbindung die Welt ausmachen, Substanzen seien, zu denen Gott als das Weltprinzip, ohne eine von der ihrigen verschiedene Substanzialität, hinzu gedacht werde. Damit beharren wir denn auch darauf, daß alle Weltwesen, als Substanzen, mit Gott in einem Verhältnisse stehen, freilich in dem ungleichsten, von ihrer Seite abhängigsten, das gedacht werden kann, aber doch in einem Verhältniß. Um so weniger kann uns in den Sinn kommen, zu bezweifeln, daß auch zwischen den vernünftig-sinnlichen Substanzen, zu denen wir gehören, und den vernunftlosen, selbst den empfindungslosen, ein Verhältniß obwalte, so ungleich auch dieses ist.

Zwischen Gott und seinen vernünftigen Geschöpfen besteht noch überdas ein, freilich nicht minder un-

gleiches, Verhältniß durch das Gemeinschaftliche gegenseitiger Wirkung. Wir sind zwar gänzlich unvermögend, in Gott durch unser Wirken irgend eine Veränderung hervorzubringen, und in dieser Hinsicht kommt uns ein Gegenwirken gegen sein Wirken auf uns durchaus nicht zu; aber wir verhalten uns doch, als vernünftige Wesen, nicht bloß passiv gegen das Wirken Gottes. Gott hat uns mit der Vernunft auch Willensfreiheit verliehen, und mit dieser eine größere Selbstständigkeit, als allen vernunftlosen Geschöpfen. Eben damit hat er uns aber auch das Vermögen gegeben, seinen Wirkungen auf uns zu widerstehen oder uns ihnen zu unterwerfen. Und warum sollte diese Annahme oder Abweisung göttlicher Wirkungen nicht Gegenwirkung genannt werden dürfen, wenn sie es gleich nicht im strengsten Sinne des Wortes ist?

Dem Sprachgebrauche wenigstens ist diese Ausdehnung des Begriffes: Wechselwirkung, eben so gemäß, als eine Ausdehnung des Begriffes: Verhältniß, auf alles, was in Wechselwirkung steht, wenn auch dabei die Gemeinschaft der Substanzialität fehlt. Denn nach dieser Ausdehnung wird selbst den Attributen der Substanzen ein Verhältniß zu einander beigelegt, sofern sie einander bestimmen, beschränken, bestreiten, oder sich mit einander vermischen. Unstreitig passet der Begriff eines Verhältnisses nicht im eigentlichen Sinne auf sie, da keinem von ihnen ein selbstständiges Wirken beigelegt werden kann; das Wirkende ist ja doch nur die Substanz, der sie inhäriren. Indessen aber bleibt es dennoch gewiß, daß selbst die Substanzen durch eine, nicht von ihnen abhängige und nicht wohl zu erklärende, Thätigkeit ihrer Attribute bestimmt werden. Müssen wir also nicht diese eigene Thätigkeit der Attribute ein Wirken

derselben nennen, und ein gleiches Gegenwirken anderer Attribute auf sie, und endlich auch eine Wechselwirkung zwischen ihnen und den Substanzen, in denen sie sind, anerkennen? Wegen dieser Wechselwirkung nun braucht man ohne Bedenken den Ausdruck: die Attribute einer Substanz stehen unter einander und mit der Substanz selbst in Wechselwirkung. Unter den menschlichen Attributen sind für die Moral die Vernunft und die Sinnlichkeit die wichtigsten. Sie wirken ganz unverkennbar gegenseitig auf einander, und stehen also in einem Verhältnisse zu einander. Sie wirken aber eben so unverkennbar auf den Menschen, als die Hauptbestandtheile seines Wesens, und der Mensch wirket hinwider auf sie; und so stehet er mit ihnen, ungeachtet seiner Selbständigkeit und ihrer Unselbständigkeit, in einem Verhältnisse mit ihnen. Nur durch seine Willensfreiheit ist er ihrer Wirksamkeit nicht gänzlich hingegeben, sondern kann bei einem Wetteifer und einem Widerstreit ihres Wirkens auf ihn, für die eine oder die andere entscheiden. Wie weit sein Entscheidungsvermögen über sie sich erstrecke, ist in der Vorlesung über die Willensfreiheit *) auseinandergesetzt worden. Da nun aber doch beide ihm eigen sind: so kann auch der Mensch betrachtet werden als in einem Verhältnisse mit sich selbst stehend, sofern er theils ein vernünftiges, theils ein sinnliches Wesen ist.

Diese Bestimmungen des Verhältnißbegriffes reichen hin, den Begriff eines moralischen Verhältnisses ins Reine zu bringen, welches eigentlich allein die Obliegenheit der moralischen Propädeutik ist.

Das Beiwort: moralisch, drückt aus, daß das

---

*) Abth. 1. Vorl. 15.

Verhältniß, dem es beigegeben wird, unter der moralischen Gesetzgebung stehe.

So wird das Verhältniß der vernünftigen Substanzen zu einander ein moralisches dadurch, daß nicht bloß die Substanzialität, sondern auch die gesetzgebende Vernunft ihnen gemeinschaftlich ist; denn dadurch kommen ihre gegenseitigen Wirkungen auf einander unter die moralische Gesetzgebung zu stehen. Daß hiernach selbst zwischen Gott und seinen vernünftigen Geschöpfen ein moralisches Verhältniß angenommen werden muß, ungeachtet diese die Vernunft und ihre Gesetzgebung von Gott, dem Urquell der Vernunft und dem Gesetzgeber, empfangen, kann nicht mehr anstößig sein nach dem, was, über die Vereinbarkeit der größten möglichen Ungleichheit mit dem Begriff eines Verhältnisses überhaupt, bereits ausgeführt worden ist. Auch setzen ja die unterscheidenden Bestimmungen des höchsten materialen Prinzips in seiner Beziehung auf Gott und seine Geschöpfe *) die Ungleichheit des Verhältnisses zwischen Gott und ihnen schon voraus. Eben diese Ungleichheit in dem moralischen Verhältnisse, welches aus dem Wirken Gottes und dem Gegenwirken der vernünftigen Geschöpfe entsteht, ist in demselben Prinzip vorausgesetzt, welches, in Beziehung auf dieses gegenseitige Wirken, ausspricht: Beweise deine Ehrfurcht und Liebe gegen Gott dadurch, daß du die Zwecke Gottes bei seinen Einwirkungen auf dich nicht hinderst, sondern förderst. Denn es ist dadurch stillschweigends ausgedrückt, daß das Vermögen, den Einwirkungen Gottes sich zu fügen oder zu widersetzen, die einzige Art ist, auf welche die Geschöpfe Gott entgegenwirken können.

---

*) Abth. 1. Vorl. 11. S. 107 ff.

Die Ausdehnungen des Begriffes: Verhältniß überhaupt, haben auch Statt bei dem Begriffe eines moralischen. Auch die Attribute des Menschen werden in einem moralischen Verhältnisse zu einander stehend, sofern das Sittengesetz etwas über ihre Wirksamkeit bestimmt; ungeachtet nicht eigentlich sie das Wirkende sind, sondern der Mensch, und die sie betreffenden Gebote nicht ihnen, sondern dem Menschen, dem sie einwohnen, gegeben sind. So stehen also die Vernunft und die Sinnlichkeit in dem Menschen in einem moralischen Verhältnisse zu einander wegen dessen, was dem Menschen in Absicht auf ihre Wirksamkeit ihn ihm obliegt. Und so wird denn auch der Mensch betrachtet als in einem moralischen Verhältnisse zu sich selbst stehend, sofern er seine Sinnlichkeit und seine Vernunft dem moralischen Gesetze gemäß oder zuwider auf sich einwirken läßt und auf sie einwirkt.

Dagegen kann der Begriff eines moralischen Verhältnisses nicht auf Substanzen übergetragen werden, denen die Gemeinschaft der Vernunft abgeht. Das ist keinem Zweifel unterworfen in Absicht auf Wesen, an denen sich nicht einmahl eine Empfindung zu erkennen giebt. Sie stehen in keinem moralischen Verhältnisse zu einander; und der Mensch steht in keinem zu ihnen, da das höchste materiale Prinzip sich durchaus nicht auf sie anwenden läßt. Daher kann auch der Mensch keine Pflichten gegen sie haben. Wohl aber hat er Pflichten in Ansehung ihrer. Sofern nehmlich Menschen vernunftgemäße Zwecke mit ihnen haben, hat jeder einzelne Mensch die Pflicht gegen seine Mitmenschen, diese Zwecke nicht zu hindern, sondern zu fördern; und eben so hat jeder die Pflicht gegen Gott in Ansehung

der Zwecke Gottes mit ihnen, sofern diese Zwecke ihm bekannt sind.

Zweifelhafter aber kann es scheinen, ob nicht der Mensch in einem moralischen Verhältnisse mit den Thieren stehe, die nach Vorstellungen zum Handeln sich bestimmen können. Denn ungeachtet auch diesen die Vernunft fehlt, so haben sie doch mit dem Menschen psychische Eigenschaften gemein, die in den edleren Thieren den menschlichen auffallend nahe kommen. Es zeigen sich in diesen unverkennbar dergleichen Eigenschaften, die einer fortschreitenden Ausbildung fähig sind; es zeigt sich das Vermögen, sich Gegenstände, die noch nicht wirklich sind, vorzustellen, und nach ihrer Verwirklichung zu streben; es zeigt sich eine gewisse Gemüthlichkeit, durch die sie sogar Wohlthäter der Menschen werden können. Daher kann über die Frage gestritten werden, ob der Mensch nur Pflichten gegen Gott und gegen seine Mitmenschen in Ansehung der Thiere habe, oder ob ihm auch Pflichten gegen die Thiere selbst obliegen, die ein moralisches Verhältniß zwischen ihm und ihnen voraussetzen würden. Aber die Erörterung dieser Frage gehört der Tugendlehre selbst an, nicht ihrer Propädeutik, die nur auf das aufmerksam zu machen hat, wovon die Anwendbarkeit oder Unanwendbarkeit des Begriffs eines moralischen Verhältnisses auf die Thiere abhängen muß.

## 24.

## Verhältnisse der Menschen unter einander.

Offenbar stehen die Menschen alle, als vernünftig-sinnliche Wesen einer und derselben Gattung, in einem Verhältnisse zu einander, durch welches das höchste materiale Prinzip seine Bestimmungen in Absicht auf sie bekommt. Dieses ist ihr allgemeines moralisches Verhältniß zu einander. Es ist ein gleiches; denn bloß als Mensch betrachtet, ist jeder dem andern gleich. Dieses Verhältniß kann auch durch keine andern, die zwischen ihnen Statt finden mögen, aufgehoben werden; denn keines kann, so lang sie menschlicher Vernunft und Sinnlichkeit theilhaft sind, an den Bestimmungen des höchsten materialen Prinzips in Absicht auf die Theilhaber etwas ändern. Indessen muß doch dieses Prinzip durch die besonderen Verhältnisse, in denen die Menschen unter einander stehen, besondere Bestimmungen erhalten, die zwar die Bestimmungen in Bezug auf das allgemeine Verhältniß unangetastet lassen, aber zu diesen hinzukommen.

Der Begriff eines besonderen menschlichen Verhältnisses ist eine gegenseitige Beziehung gewisser Menschen auf einander, vermöge welcher die einen gar nicht ohne die im Begriffe auf sie bezogenen andern gedacht

werden können, wie z. B. Kinder nicht ohne Eltern und umgekehrt. Diese gegenseitigen Beziehungen beruhen auf eigenen gegenseitigen Wirkungen, die in den Beziehungsbegriff zusammengefaßt werden. Moralisch werden die besonderen Verhältnisse durch die Aussprüche des Sittengesetzes über die Wirkungen und Gegenwirkungen in ihnen.

Die besondern menschlichen Verhältnisse sind theils gleiche, wie das der Freunde, theils ungleiche, wie das der Eltern und Kinder. Hiernach bekommt das höchste Gebot, welches die Gebote der Bezeugung und der Beweisung der Achtung und Liebe in sich enthält, in seiner Beziehung auf die besonderen Verhältnisse eigene Bestimmungen. Von selbst bieten sich dar die Bestimmungen, welche die Pflicht der Bezeugung durch diese Verhältnisse erhält; denn sie können nichts anders betreffen, als den Grad der, keinem Menschen zu entziehenden, Achtung und Liebe, welcher bezeugt werden soll. Dieser Grad bestimmt sich in dem allgemeinen Verhältnisse der Menschen zu einander nach dem Grade der Achtungs- und Liebenswürdigkeit, der sich in diesem Verhältnisse zu erkennen giebt; und hieran können die besonderen Verhältnisse nichts ändern, es können nur noch andere Bestimmungen in ihnen hinzu kommen. Sind sie gleiche Verhältnisse: so kommt die Bestimmung hinzu, daß die Bezeugung dem Grade der Achtungs- und Liebenswürdigkeit entsprechen soll, der sich besonders in ihnen zu erkennen gegeben hat. Sind die besondern Verhältnisse ungleich: so kommt überdas die Bestimmung hinzu, daß die niedrigere Partei mit der Bezeugung des Grades der Achtung und Liebe auch die Bezeugung der Anerkennung der Superiorität der höheren verbinden soll. Daß die höhere Partei die Erkennung der Inferiorität

nicht so ausdrücken dürfe, daß die Bezeugung, die dieser nach dem allgemeinen Verhältnisse gebührt, dadurch geschwächt werde, versteht sich von selbst. Eben so einfach sind die eigenen Bestimmungen des Gebotes der Beweisung der Achtung und Liebe in den besonderen Verhältnissen, wenn die gegenseitigen Zwecke der in ihnen stehenden Parteien vernunftgemäß, und also die Verhältnisse harmonisch sind. In gleichen Verhältnissen dieser Art wird die allgemeine Pflicht, die vernunftgemäßen Zwecke der andern Partei nicht zu hindern, sondern zu fördern, nur eine höhere, zusammengesetzte Pflicht. In ungleichen Verhältnissen liegt der niedrigern Partei auserdem nur noch ob, eine besondere Verpflichtung für sie durch die Superiorität der andern anzuerkennen, wie z. B. den Kindern in Beziehung auf die Eltern. Daß die Obliegenheit der höheren Partei durch die Inferiorität der andern nicht vermindert werde, versteht sich wieder von selbst.

Aber nicht alle besonderen Verhältnisse sind harmonisch; es giebt auch unter ihnen feindseelige, in welchen die Parteien einander wenig achtungswerth und noch weniger liebenswürdig finden, und in welchen ihre gegenseitigen Zwecke einander widerstreiten. In diesen können also nicht die Zwecke beider Parteien vernunftgemäß, vielmehr müssen wenigstens die der einen Partei vernunftwidrig sein. Bei diesen Verhältnissen ist es offenbar weit schwiehriger, die gegenseitigen Pflichten der Feinde darzustellen als bloße Bestimmungen des Grades der Achtung und Liebe, wenn sie nicht darauf beschränkt werden sollen, daß die unschuldig angefeindete Partei sowohl, als die mit vermeintem Rechte anfeindende, sich nicht von dem höchsten Gebote gegen die andere ganz entbunden glauben dürfe, sondern gehalten sei, ihr die

jedem Menschen, als Menschen, schuldige Achtung und Liebe zu bezeugen und zu beweisen, nur in einem geringeren Grade; wobei sich aber schwehrlich bestimmen lassen würde, wie weit die Thätigkeit für die vernunftgemäßen Zwecke ohne Verletzung des höchsten Gebotes nachlassen, und wie weit die Thätigkeit gegen die vernunftwidrigen Zwecke gesteigert werden dürfe. In dieser Verlegenheit befindet sich die **reine Vernunftmoral**, wenn sie, wie ihr zusteht, bei den Pflichten der Menschen in ihren besondren Verhältnissen gegen einander auf Gott keine Rücksicht nimmt, sondern sie ausschließlich durch das höchste Gebot, in seiner Beziehung auf die Menschen unter einander, begründet.

Aber die **theologische** Moral hat, nicht nur bei den feindlichen, sondern bei allen besonderen menschlichen Verhältnissen Rücksicht zu nehmen auf die **Zwecke Gottes** bei ihnen. Denn, nach den Lehren der Vernunftreligion sowohl als der christlichen, muß sie die Versetzung der Menschen in diese Verhältnisse erkennen für eine Fügung Gottes, und in allen göttlichen Fügungen muß sie anerkennen Zwecke der allerhöchsten Weißheit. Offenbar müssen so beurtheilt werden die Verhältnisse, in welche die Menschen sich versetzt finden ohne ihr Zuthun, wie z. B. die Kinder mit ihren Eltern. Aber nicht anders sind auch diejenigen Verhältnisse zu beurtheilen, in welche sich Menschen mit Freiheit selbst begeben, wie z. B. mit Freunden. Denn das Eingehen solcher Verhältnisse setzt doch immer, nicht von ihnen veranstaltete, Umstände voraus, durch welche gewisse Menschen einander näher gebracht wurden, und durch die es ihnen erst möglich wurde, sich in besondere Verhältnisse mit einander zu begeben. Diese Umstände aber, wem können sie zugeschrieben werden, in einer Welt, in der kein blinder Zufall

Statt findet, als dem Wesen, das alle Ereignisse, die kleinsten wie die größten, in seiner Welt regiert? Daß aber dieses Wesen alle seine Fügungen nach Zwecken der höchsten Weißheit ordne, ist in jeder Religionslehre, als ein Axiom, auser allem Zweifel gesetzt. Sind uns nun Zwecke der göttlichen Fügungen mit Gewißheit erkennbar: so wird uns durch das höchste Gebot auferlegt, unsre Ehrfurcht und Liebe gegen Gott dadurch zu beweisen, daß wir diese Zwecke nicht hindern, sondern nach aller Möglichkeit fördern.

Es wäre thörichte Vermessenheit, wenn wir uns anmaßten, alle Zwecke der unendlichen Weißheit bei der Anordnung der besondern menschlichen Verhältnisse ergründen zu können; aber davon müssen wir, durch die Anerkennung der göttlichen Heiligkeit, überzeugt sein, daß die Endzwecke dieser Anordnung moralische Zwecke seien. Da wir nun, durch die besonderen Verhältnisse, mit gewissen Menschen in eine engere Beziehung gesetzt werden: so läßt uns das höchste göttliche Sittengebot nicht zweifeln, daß der Endzweck dieser Anordnung sei, uns an das Herz zu legen, daß wir gegen die so mit uns zusammengestellten Menschen ganz besonders die Pflichten der Menschenachtung und Menschenliebe vollbringen sollen.

Dieser Endzweck liegt ganz klar vor Augen bei den harmonischen Verhältnissen, zumahl bei den gleichen. In diesen lernen sich beide Parteien von ihrer achtungswerthen und liebenswürdigen Seite gegenseitig so genau kennen, daß die Gefühle der Achtung und der Liebe gegen einander von selbst in ihnen entstehn können, wie z. B. in Freunden. Offenbar erhalten dadurch beide Parteien die Aufforderung, die Pflichten der Achtung und Liebe mit vorzüglichem Eifer gegen einander zu erfüllen.

Bei den ungleichen harmonischen Verhältnissen bekommt eben so unverkennbar der Endzweck ihrer Veranstaltung nur nähere Bestimmungen. Die eine Partei erhält Veranlassungen, der andern eine besondere Achtung und Liebe zu bezeugen und, durch die mehr als gemeine Förderung der vernunftgemäßen Zwecke derselben, zu beweisen; die andere, niedriger stehende Partei erhält, durch die natürlich entstehenden Gefühle der besonderen Achtung und Liebe gegen die höhere, die Aufforderung, die Pflichten der Achtung und Liebe gegen diese mit vorzüglichem Eifer zu erfüllen.

Das kann aber freilich der Endzweck derjenigen Fügungen nicht sein, durch welche so viele Menschen mit andern in ein feindliches Verhältniß gerathen. Sie lernen sich in diesem zwar näher kennen, aber nicht so, daß die Gefühle der Achtung und Liebe gegenseitig von selbst in ihnen entstehen könnten. Vielmehr erzeugt der sinnliche Trieb in den Feinden die Gefühle der Verachtung und des Hasses, und reizet sie dadurch zur Uebertretung des höchsten Gebots. Am stärksten wird dazu die Partei gereizt, die sich schuldlos findet, und der doch die andere auf eine empörende Weise Haß oder Verachtung bezeugt oder wenigstens, durch die Hinderung vernunftgemäßer Zwecke, beweist. Müßten wir nun den Endzweck aller Veranstaltungen besonderer Verhältnisse in die Aufforderung setzen, den Antrieben der natürlichen Gefühle zu folgen: so würde dieser bei den feindlichen Verhältnissen als unvereinbar mit dem höchsten Gebote erscheinen. Aber wie könnten wir so urtheilen, da uns durch das Gesetz Gottes eingeschärft wird, ihren Antrieben zu widerstehen, wenn sie uns zu Uebertretungen der Gebote reizen? Schon in der Mischung der Vernunft und der Sinnlichkeit in unsrer Natur erkennen wir ja die Auffor-

derung, der Vernunft die Oberherrschaft zu verschaffen, und die Herrschsucht der Sinnlichkeit und die durch diese aufsteigenden gesetzwidrigen Begierden zu bekämpfen. Diese Aufforderung schließt uns aber auch den Endzweck der Versetzung in besondere feindliche Verhältnisse auf. Die theologische Vernunftmoral kann in dieser Fügung die Aufforderung nicht verkennen, den Reizungen zur Verletzung der Achtung zu widerstehn; sie kann also auch den Endzweck nicht verkennen, die Feinde in eine Beziehung auf einander zu setzen, durch welche ihnen ganz besonders nahe gelegt wird, den Versuchungen zur Hinderung ihrer vernunftgemäßen Zwecke den stärksten Widerstand entgegenzusetzen, und selbst bei der Hinderung ihrer vernunftwidrigen Zwecke die ihnen gebührende Achtung mit vorzüglicher Sorgfalt zu bezeugen. Die christliche Moral, in der die Liebe alles in allem ist, muß in der Fügung dieser Verhältnisse den Endzweck anerkennen, die Feinde durch ihre Beziehung auf einander aufzufordern, daß sie, gegen ihre natürliche Neigung, ihre Liebe zu Gott und den Menschen mit besonderer Sorgfalt, durch die Förderung der vernunftgemäßen Zwecke der Feinde, und durch die Bezeugung ihrer Bereitwilligkeit dazu bei der Hinderung ihrer vernunftwidrigen Zwecke, bewähren sollen.

Diese Prinzipien sind es, die bei der Bestimmung der Pflichten in den besonderen menschlichen Verhältnissen als anerkannt vorausgesetzt werden. Die Deduction der einzelnen Pflichten aus ihnen ist das Geschäft der speziellen menschlichen Tugendlehre.

25.

## Allgemeine theoretische Tugendlehre.

Es ist nicht überflüssig, der menschlichen Tugendlehre noch einige Bemerkungen über ihre Eintheilung vorauszuschicken, von der ihre wissenschaftliche Anordnung abhängt. Wir sind übereingekommen, in diesen Vorlesungen die Anordnung, und also auch ihre Grundlage, die Eintheilung, beizubehalten, nach der sie in den Lehrbüchern von mir behandelt worden ist. Ueber diese ist mir aber einige Rechenschaft nöthig, weil gegen ähnliche Anordnungen Verwerfungsurtheile ausgesprochen worden sind, die auch sie treffen. Diese Rechenschaft kann ich aber nirgends geben, als hier bei der Propädeutik; in den Vorlesungen, die sich auf die einzelnen Theile der Tugendlehre beziehen, ist für sie kein passender Raum. Die Rechenschaft selbst soll sich so wenig als möglich in Streit einlassen. Sie soll nicht etwa zu beweisen versuchen, daß die getroffene Anordnung die beste sei*); sie soll auch nicht in Abrede stellen, daß sie mit manchen Mängeln behaftet sei, besonders mit dem, daß manchen Gegenständen der Abhandlung eine andere Stelle eben so gut hätte angewiesen werden können, als die, die sie

*) Schon erklärt Abth. 1. Vorl. 7. S. 61.

erhalten haben. Nur die Gründe der Eintheilung soll sie angeben, und das Nöthige zu ihrer Erläuterung und Rechtfertigung beibringen.

So wie die ganze Moral in die allgemeine Moral und in die menschliche Tugendlehre, so wird die Tugendlehre eingetheilt in die allgemeine und in die spezielle.

In der allgemeinen Moral war bloß darauf Hinsicht genommen, daß die sittliche Gesetzgebung gerichtet ist an die vernünftig-sinnlichen Wesen. Von diesen aber, nur uns Menschen selbst ausgenommen, kennen wir die natürliche Beschaffenheit, auf die sich die spezielle Gesetzgebung beziehen muß, so wenig als ihre Verhältnisse unter einander. Darum konnte die allgemeine Moral nichts enthalten, als die Prinzipien der sittlichen Gesetzgebung für alle vernünftig-sinnliche Wesen, von welcher Art sie auch sein und wie sie sich zu andern verhalten mögen, und die Bedingungen der Möglichkeit der Selbstunterwerfung aller unter diese Gesetzgebung. Was sich in dieser auf unsren menschlichen Zustand bezieht, von dessen Gleichartigkeit oder Ungleichartigkeit mit dem anderer vernünftig-sinnlicher Wesen uns keine Erfahrungskenntniß gegeben ist, hatte keine Stelle in ihr. Daß dennoch manches, was uns nur von unsrem menschlichen Zustande aus der Erfahrung bekannt ist, in ihr schon erwähnt wurde, ist eine Unregelmäßigkeit, die vor dem Gerichte der Logik nur durch die Sorge für die Verständlichkeit entschuldigt, wenn auch nicht eigentlich gerechtfertigt, werden kann. Abgesondert wird diese allgemeine Moral von der menschlichen darum, damit die Allgemeinheit der sittlichen Gesetzgebung sogleich in das helleste Licht gesetzt werde. Dabei bleibt sie aber ein Theil der menschlichen Moral, denn was für alle vernünftig-

sinnliche Wesen gültig ist, ist auch für die Menschen gültig.

Von ihr unterscheidet sich die menschliche Moral dadurch, daß sie die empirische Kenntniß der menschlichen Beschaffenheit und der menschlichen Verhältnisse voraussetzt, und die Bestimmungen, welche die Sittengesetzgebung durch ihre Beziehung auf diese Beschaffenheit und diese Verhältnisse erhält, darleget, ohne einen Blick auf die Bestimmungen zu werfen, welche diese Gesetzgebung durch ihre Beziehung auf den Zustand anderer vernünftig-sinnlicher Wesen erhalten mag. Sie ist also der besondere Theil der ganzen Moral.

Auch dieser besondere Theil der Moral aber wird wieder in einen allgemeinen und in einen besondern Theil zerlegt, der bequemer der spezielle genannt wird, um ihn schon durch seine Benennung von dem besonderen Theile der ganzen Moral zu unterscheiden. Der allgemeine enthält die Bestimmungen, welche die sittliche Gesetzgebung durch die Beziehung auf die menschliche Beschaffenheit*) bekommt, schließt aber von sich aus, bis etwa auf einige kaum vermeidliche Vorgriffe, die Hinsicht auf die menschlichen Verhältnisse**). Mit diesen beschäftigt sich dagegen der spezielle Theil, und umfaßt die Bestimmungen, welche die sittliche Gesetzgebung durch ihre Beziehung auf sie erhält.

In dem allgemeinen Theile der menschlichen Moral ist offenbar das allgemeinste die Bestimmung der Forderung, die vom Sittengesetz an die menschliche Gesinnung im Ganzen ergeht, mit dem Gesetz übereinzustim-

---

*) Vorl. 18—22.

**) Vorl. 23. 24.

men in seinem ganzen Umfang, und also mit allen seinen einzelnen Geboten. Die Forderung der Uebereinstimmung der ganzen Gesinnung ergehet zwar vom Gesetz an alle vernünftig-sinnliche Wesen, und gehört in dieser Allgemeinheit schon der allgemeinen Moral an; aber die Forderung der Uebereinstimmung der menschlichen Gesinnung, muß eine eigene Bestimmung bekommen durch die Hinsicht auf den aus der Erfahrung uns bekannten Gang der Bildung unsrer Gesinnung, unter den Einwirkungen der Triebe und Gefühle, bei der, lang vor der Entwickelung der Vernunft vorhergehenden, Erstarkung der Sinnlichkeit. Dadurch bekommt die von den Menschen geforderte Uebereinstimmung die nähere Bestimmung einer mit Freiheit erworbenen Uebereinstimmung. Diese Bestimmung kann aber nicht für eine schon der allgemeinen Moral zugehörige angesehen werden; denn wie könnten wir uns anmassen zu wissen, daß die Bildung der Gesinnung bei allen vernünftig-sinnlichen Wesen denselben schwiehrigen und mühseeligen Gang halte, wie bei uns? daß sie alle, wie wir, die Uebereinstimmung erst erwerben, nicht bloß mit Freiheit in sich erhalten müssen? Kann nicht in manchen die Sinnlichkeit später sich ausbilden, als die Vernunft, so daß ihre Uebereinstimmung nur eine mit Freiheit erhaltene ist?

Die von den Menschen erworbene Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz nennen wir Tugend. Wir enthalten uns dieser Benennung von der Uebereinstimmung anderer vernünftig-sinnlicher Wesen, von der menschlichen allein gebrauchen wir sie. Deßwegen nennen wir auch die menschliche Moral: Tugendlehre. Das überflüssige Beiwort: menschliche, soll nur erinnern, daß alle Bestimmungen des Sittengesetzes in ihr auf die Menschen bezogen werden.

Das Gesetz fordert die Erwerbung der Uebereinstimmung mit ihm von den Menschen: sie sollen tugendhaft werden. Dem Sollen aber, dieser Erklärung der Strafbarkeit des, allerdings möglichen, Ungehorsams, entspricht der Begriff: Pflicht. Was der Mensch soll, das ist für ihn Pflicht. Er soll sich die Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz erwerben, also ist diese Erwerbung für ihn Pflicht. Die erworbene Uebereinstimmung ist Tugend in Hinsicht auf das vom Gesetz ausgesprochene Sollen; sie ist Pflichtvollbringung in Hinsicht auf die Obliegenheit, die durch das Sollen auf den Menschen fällt. So sind denn auch die besonderen Tugenden, oder die Uebereinstimmung mit den einzelnen Sittengeboten, in der letzten Hinsicht besondere Pflichten des Menschen.

Es ist daher nicht eben zu mißbilligen, wenn ein Theil der Sittenlehrer die ganze menschliche Moral Pflichtenlehre genannt wissen will. Es kann für diese Benennung geltend gemacht werden, daß ein System der Moral auf den Tugendbegriff gar nicht gebaut werden kann, weil dieser der gänzlich einfache der erworbenen Uebereinstimmung ist, in welchen durch die besonderen Gebote, mit denen die Uebereinstimmung gefordert wird, keine Mannichfaltigkeit kommt; da hingegen der Pflichtbegriff die einzelnen Gebote in sich faßt, die den Menschen obliegen, und also ein Mannichfaltiges, welches in der Moral in eine wissenschaftliche Ordnung zu bringen ist. Dennoch aber ist die Benennung: Tugendlehre, vorzuziehen. Denn sie erinnert nicht nur daran, daß alle Pflicht hervorgeht aus dem vom Gesetz ausgesprochenen Sollen; sondern sie deutet auch darauf hin, daß nicht die Tugend aus der Vollbringung der einzelnen Pflichten entsteht, sondern daß im Gegentheil die Vollbringung jeder Pflicht ihren Grund haben soll in der

Uebereinstimmung der Gesinnung mit dem Gesetz; so wie auch die Tugend nicht gedacht werden darf als zusammengesetzt aus den besondren Tugenden, sondern vielmehr jede von diesen als ausgeflossen aus der allgemeinen. — So wie der Begriff: Tugend, nebst den mit ihm zuzusammengehörigen, in dem allgemeinen Theile der Tugendlehre bestimmt und entwickelt werden muß: so auch der der Pflicht und die ihm angehörigen.

Damit ist aber das Geschäft der allgemeinen Tugendlehre noch nicht vollendet. Da ihre Pflichtenlehre eine Lehre von den menschlichen Pflichten ist: so muß sie auch Rücksicht nehmen auf etwas, was für uns Menschen in der Pflichtenlehre besonders wichtig ist, was sich aber aus dem Begriffe der Pflicht nicht ergiebt, und worauf uns das Nachdenken über die sittliche Gesetzgebung, an sich und in Beziehung auf, uns unbekannte, vernünftig — sinnliche Wesen, nicht führen würde, worauf wir aber durch unsre Erfahrung hingewiesen werden, und was daher einer Erläuterung bedarf, die uns, zur pflichtmässigen Befolgung der Sittengebote in den einzelnen Fällen ihrer Ausübung, nothwendig ist. Sie muß nehmlich auch handeln von den Graden und von den Collisionen der Pflichten. Beide Begriffe haben etwas Befremdliches; und es ist nicht zu verwundern, daß Moralphilosophen, die alles in der Moral aus ihren Ideen von vornher bestimmen wollen, den einen und den andern Begriff, als unvereinbar mit der Allgemeinheit der sittlichen Gesetzgebung, durchaus verwerflich finden, und sich dann mit dem Bewußtsein und der Erfahrung so gut durchhelfen, als sie können.

Achten wir aber auf das, was wir in unserm moralischen Bewußtsein finden, mehr als auf das, was wir aus der Idee der Allgemeinheit der Gesetzgebung folgern:

so ist es uns unmöglich zu verkennen, daß uns das Gewissen zwar bei jeder Uebertretung irgend eines Gebotes für strafbar erklärt, aber doch bei der Uebertretung gewisser Gebote für strafbarer, als bei der Uebertretung anderer. Dadurch ist ja aber ausgesprochen, daß jene Gebote den Menschen in einem höheren Grade zur Pflicht gemacht sind, als diese. Können wir uns nun versichern, daß das Gefühl, das diese Aussprüche begleitet, nicht das eines irrenden Gewissens, sondern das reine moralische Gefühl sei: so sind wir auch versichert, daß die Aussprüche Aussprüche der allgemeinen Vernunft seien, und daß also unter den Pflichten, die uns obliegen, einige, dem Grade der Obliegenheit nach, wirklich höhere Pflichten seien, andre niedrigere. Wie nöthig uns zur genauen Kenntniß unsrer Pflichten diese Unterscheidung sei, erfahren wir bei den häufigen Fällen, in denen wir ein Gebot unerfüllt lassen müssen, um ein anderes erfüllen zu können: Fälle also, in denen Pflichten, die uns durch die Sittengebote auferlegt werden, mit einander collidiren. Offenbar sollen wir in diesen Fällen nach unsrer Schätzung der Pflichten entscheiden; wonach könnte uns aber die sittliche Gesetzgebung sonst sie zu schätzen erlauben, als nach ihren Graden? Demnach muß die allgemeine Tugendlehre in der Lehre von den Pflichten unumgänglich handeln von den Graden der Pflichten, und muß die Bestimmung derselben anwenden auf die Collisionen *).

*) Mit dieser, so wie mit der folgenden, Vorlesung ist Schleiermacher, dem sie manches verdankt und in mehrerem widerspricht, an verschiedenen Orten seiner Grundlinien u. s. w. zu vergleichen, die nicht aus ihrer Verbindung gerissen werden dürfen, und daher nicht füglich einzeln nachgewiesen werden können.

## 26.

# Allgemeine praktische Tugendlehre.

Die Lehren von der Tugend und den Pflichten im Allgemeinen erschöpfen alles, was die Tugendlehre, als eigentliche Wissenschaft, für ihren allgemeinen Theil bedarf. Allem, was noch dazu gethan werden mag, kann seine Stelle in diesem Theile streitig gemacht werden. Aber die Moral soll nicht bloß als Wissenschaft, als Theorie der sittlichen Gesetzgebung, behandelt werden. Sie soll zwar die Sittengebote wissenschaftlich begründen und ordnen; aber nicht bloß, nicht einmahl hauptsächlich, um in sie eine systematische Einheit zu bringen, sondern hauptsächlich, um die Erkenntniß der einzelnen Pflichten, durch ihre Verbindung mit den andern und durch ihre Ableitung aus den Prinzipien, zu sichern, und die Beurtheilung, wie sie in den Fällen ihrer Anwendung vollzogen werden müssen, zu erleichtern*). Denn die Befolgung der Sittengebote ist der Endzweck ihrer Erkenntniß; Ethik ist eine praktische Wissenschaft.

Hätte die Vernunft in uns durchaus die Herrschaft über die Sinnlichkeit, so daß diese immer im Dienste je-

---

*) S. Abth. 1. Vorl. 1. S. 9.

ner stünde: so würden wir zur Befolgung der Gebote nichts weiter nöthig haben, als einige Anleitung, wie wir die dienende Sinnlichkeit zu Hülfe nehmen sollten, um zur Ausführung unsrer vernünftigen Beschlüsse stärker angetrieben zu werden; und selbst einer solchen Anleitung würden wir ganz entbehren können, da die dienstbare Sinnlichkeit schon von selbst für die Antriebe sorgen würde. Aber nach dem, was wir durch Selbstbeobachtung in uns entdecken, verhält es sich ja mit der Gewalt unsrer Vernunft über die Sinnlichkeit ganz anders. Sie muß die ihr gebührende Herrschaft über die sich sträubende Sinnlichkeit erst erringen; und dazu ist eine Anweisung nichts weniger als überflüssig. Schon das hält schwehr, die Sinnlichkeit dahin zu bringen, daß sie die Widersetzlichkeit gegen die Forderung, sich den Aussprüchen der Vernunft zu unterwerfen, ob sie ihr gefällig oder mißfällig seien, aufgebe. Noch schwehrer wird es der Vernunft, die natürliche parteiische Hinneigung der Menschen zu den Begehrungen der Sinnlichkeit zu überwältigen. Am schwehrsten, das Dringen der Sinnlichkeit auf die Vereinigung ihres Begehrens mit den Forderungen der Vernunft, und ihr Widerstreben gegen alle Entsagungen und Erduldungen um dieser Forderungen willen, zu besiegen. Wenn dieser Kampf auch so weit gelingt, daß der Beschluß, die Gesinnung und Lebensweise nach dem Sittengesetze zu bilden, im allgemeinen fest steht: so thun sich doch noch besondere Schwiehrigkeiten für die Ausführung desselben bei einzelnen Geboten hervor. Der Drang der Sinnlichkeit gegen manche ist allzu heftig, als daß es der Vernunft leicht werden könnte, ihm zu widerstehn. Selbst der Verstand nimmt oft, bestochen von der Sinnlichkeit, ihre Partei, ist erfinderisch an Zweifeln und Einwendungen gegen die Gültigkeit der

lästigen Gebote oder auch gegen die Möglichkeit ihrer Befolgung; er verlangt zwar nicht die Aufhebung des allgemeinen Beschlusses der Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze, aber einen Vorbehalt in Absicht auf diese Gebote will er sich ausbedingen.

Die Anweisung, diese Schwierigkeiten zu besiegen, kann in nichts anderm bestehen, als in der Angabe der Mittel zu ihrer Ueberwindung. Aber für eine ausführliche Angabe derselben läßt sich kein passender Ort in der Moral selbst ausmitteln; an jedem, sie möchte an Einer Stelle vollständig, oder an mehreren vertheilt eingeschaltet werden, würde sie die wissenschaftliche Ordnung eben so unterbrechen, wie eine eingeschaltete Pharmakologie die Ordnung der Pathologie. Eine ausführliche Tugendmittel-Lehre wird also von der Tugendlehre getrennt und als eine eigene Wissenschaft behandelt werden müssen, wie sie auch der verewigte Reinhard behandelt hat.

Nur kann sie auch dann nicht als eine Wissenschaft im strengen Sinne, kann nicht als ein System auftreten; denn sie kann wohl die Mittel in wissenschaftlicher Ordnung zusammenstellen, aber aus einem Prinzip kann sie sie nicht ableiten. Sie sind Mittel gegen Schwiehrigkeiten, die uns die Erfahrung bekannt macht; und die Erfahrung ist es auch, die uns die Brauchbarkeit und den rechten Gebrauch der Gegenmittel kennen lehrt. Die gemeinschaftliche Quelle aller Schwiehrigkeiten ist uns zwar allerdings schon aus der Moral bekannt, es ist die Sinnlichkeit; und so ist offenbar auch die Vernunft eine gemeinschaftliche Quelle der Mittel gegen sie; aber nicht aus dem Begriffe der Sinnlichkeit können die Schwiehrigkeiten, und nicht aus dem Begriffe der Vernunft die Gegenmittel gefunden werden; nur Be-

obachtungen können zu ihrer Kenntniß führen. So verhält es sich schon mit den Erschwehrungen des Beschlusses der Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze im allgemeinen, wie vielmehr also mit den Schwiehrigkeiten, die sogar bei diesem Beschlusse noch dem Gehorsam gegen einzelne Sittengebote sich entgegenstellen! Aber das dürfte doch niemand von der ausführlichen Behandlung der Tugendmittel-Lehre abhalten. Man verlangt ihrer ja nicht, um eine Wissenschaft mehr zu haben, sondern um die Kenntniß der sittlichen Gesetzgebung und unsrer Widersetzlichkeit so gebrauchen zu lernen, wie sie gebraucht werden muß, wenn sie uns heilsam werden soll; wir bedürfen ihrer, wie der Arzt der Pharmakologie, die auch keinen Anspruch auf systematische Wissenschaftlichkeit machen kann.

Von einem kleinen Lehrbuch der Moral aber die Mittellehre zu trennen, und sie ihm als ein eigenes Lehrbüchlein anzuhängen, kann wohl nicht rathsam scheinen, schon wegen der dabei unvermeidlichen häufigen Zurückweisungen oder Wiederhohlungen. Daher bleibt es wohl das beste, sie in ein solches Lehrbuch einzuschalten. Dabei scheint es am bequemsten, die Lehre von den allgemeinen Tugendmitteln auf die allgemeine theoretische Tugendlehre als die allgemeine praktische folgen zu lassen; Hinweisungen aber auf spezielle Mittel, sich die Vollbringung spezieller Pflichten zu erleichtern, wo sie nöthig gefunden werden, der Abhandlung dieser Pflichten in der speziellen Tugendlehre sogleich einzuverleiben. Aber nicht jede Pflicht bedarf in praktischer Hinsicht die Angabe eigener Mittel; für die vergleichungsweise leichteren Pflichten können die allgemeinen Tugendmittel schon hinreichen. Auch für die schwehreren wird eine kurze Anzeige der Erleichterungsmittel hinlänglich

sein: denn theils ist die Zweckmässigkeit derselben von selbst einleuchtend, und es bedarf keiner ausführlichen Anleitung zu ihrem Gebrauche; theils sind die meisten dieser Mittel auch nicht nur Mittel für Pflichten, sondern sind auch Pflichten an sich, und haben also in dieser Hinsicht ihre eigene Stelle in der Pflichtenlehre.

Gerade das aber führt uns einer anderen Einwendung entgegen. Die Mittel, welche empfohlen werden, sind entweder Pflichten an sich, oder sie sind an sich nicht Pflichten. Sind sie Pflichten an sich: so scheinen sie dadurch herabgewürdigt, daß sie nicht um ihrer selbst willen, sondern nur wegen ihrer Nützlichkeit zur Erfüllung anderer Pflichten, aufgeführt werden. Sind sie aber an sich keine Pflichten: so widerfährt ihnen durch ihre Aufnahme in die Moral eine Ehre, die ihnen nicht gebührt; ihr Gebrauch ist dann kein Sittengebot, sondern bloß ein Rath der Klugheit, mit welcher das System der sittlichen Gesetzgebung sich nicht zu befassen hat.

Allein so scheinbar dieser Einwurf ist, so wenig kann er doch die Angemessenheit der Verbindung der Anzeige der Mittel zur Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz in seinen Geboten, mit der Darlegung der Gebote selbst, zweifelhaft machen. Den Mitteln, welche an sich schon Pflichten sind, gebührt allerdings ihre Stelle unter den Pflichten; und nur in einer solchen kurzen Uebersicht der Pflichten, wie sie einem Lehrbuche geziemt, welches vieles, was sich von selbst versteht, zu übergehen bemüssigt ist, kann es entschuldigt werden, wenn eine oder die andere derselben, als unverkennbare, aber auch niedrigere Pflicht, — denn höhere dürfen auch in dem kürzesten Lehrbuche unter den Pflichten nicht fehlen, — an ihrer eigentlichen Stelle übergangen und nur von ihr da, wo sie als Mittel erwähnt wird, bemerkt ist, daß sie auch

an sich Pflicht sei. Wenn denn also solche Pflichten nicht, als Pflichten, vernachlässigt werden, sondern nur die Nützlichkeit ihrer Erfüllung zur Erleichterung anderer und höherer Pflichten vorzüglich herausgehoben wird: so wird ihnen wohl von ihrer Würde nichts entzogen. Sind aber die Mittel nicht an sich Pflichten: so ist für sie, sofern sie zu Zwecken gebraucht werden können, die nicht moralisch geboten sind, allerdings kein Raum in der Moral; höchstens könnte beiläufig erinnert werden, daß die Sittengesetzgebung diese Zwecke und diese Mittel nicht verwerfe, wie z. B. die Auswahl unsrer Gesellschafter für allerlei Befriedigung rechtmässiger Begehrungen der Sinnlichkeit. Aber wenn diese Mittel auch die Vollbringung gewisser Pflichten erleichtern, wie die zweckmässige Auswahl der Gesellschafter: so fallen sie in dieser Beziehung in das Gebiet der Sittengesetzgebung, die es nicht der Willkühr überlassen kann, Gebrauch dazu von ihnen zu machen oder nicht.

Daß die Pflichten dem Gebrauche solcher Mittel keine Zeit übrig liessen, da in jedem Augenblick eine Pflicht zu erfüllen sei, kann schwehrlich in vollem Ernste gesagt werden. Denn die Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze soll zwar in keinem Augenblick unterbrochen, und deßwegen soll das Andenken an das Gesetz und an Gott, den Gesetzgeber, stets erhalten werden; aber die einzelnen pflichtmässigen Handlungen, die innern und die äusern, können nicht in jedem Augenblicke alle vollzogen werden; sondern jede hat entweder ihre festgesetzte Zeit, wie z. B. so viele Berufspflichten, oder sie ist erst auf besondere Veranlassung zu vollbringen, wie z. B. Handlungen der Wohlthätigkeit. Wollte man, um doch die Einwendung nicht fallen zu lassen, erinnern, daß ja die Lehre von den Mitteln Ascetik genannt werde, um

sie als eine Angabe von Uebungen zu bezeichnen; daß aber Uebungen von Zeit zu Zeit, und ohne eine besondere Veranlassung abzuwarten, vorgenommen werden sollen, welches dann auch von den einzelnen Pflichten, die als Mittel für andere Pflichten geübt werden sollten, gelten müßte und doch nicht gelten könnte: so könnte dieser Erinnerung entgegengesetzt werden, daß dadurch nur der Unterschied zwischen der Obliegenheit, die Pflicht als Pflicht an sich, und der, sie als Pflichtmittel zu vollbringen, mehr ins Licht gesetzt werde. Denn so können z. B. wohl zur Vollbringung der Pflicht, Gott im Gebete unsre einzelnen Angelegenheiten bittend vorzutragen, eigene Zeiten bestimmt und auser diesen eigene Veranlassungen abgewartet werden; aber sofern das Bittgebet um Gottes Beistand überhaupt, als Mittel zur Erfüllung aller Pflichten, geübt werden soll, ist die Obliegenheit, sich damit nicht auf gewisse Zeiten oder Veranlassungen zu beschränken, klar genug. Es wäre aber auch nicht unbemerkt zu lassen, daß unter den von der Ascetik empfohlenen Mitteln auch solche sind, welche gerade in dem Falle einer eintretenden Erschwehrung einer Pflicht als Mittel gebraucht werden sollen, wie z. B. das Bittgebet um Gottes Beistand bei gefahrvollen Versuchungen zur Uebertretung der Pflicht der Keuschheit.

an sich Pflicht sei. Wenn denn also solche Pflichten nicht, als Pflichten, vernachlässigt werden, sondern nur die Nützlichkeit ihrer Erfüllung zur Erleichterung anderer und höherer Pflichten vorzüglich herausgehoben wird: so wird ihnen wohl von ihrer Würde nichts entzogen. Sind aber die Mittel nicht an sich Pflichten: so ist für sie, sofern sie zu Zwecken gebraucht werden können, die nicht moralisch geboten sind, allerdings kein Raum in der Moral; höchstens könnte beiläufig erinnert werden, daß die Sittengesetzgebung diese Zwecke und diese Mittel nicht verwerfe, wie z. B. die Auswahl unsrer Gesellschafter für allerlei Befriedigung rechtmässiger Begehrungen der Sinnlichkeit. Aber wenn diese Mittel auch die Vollbringung gewisser Pflichten erleichtern, wie die zweckmässige Auswahl der Gesellschafter: so fallen sie in dieser Beziehung in das Gebiet der Sittengesetzgebung, die es nicht der Willkühr überlassen kann, Gebrauch dazu von ihnen zu machen oder nicht.

Daß die Pflichten dem Gebrauche solcher Mittel keine Zeit übrig liessen, da in jedem Augenblick eine Pflicht zu erfüllen sei, kann schwehrlich in vollem Ernste gesagt werden. Denn die Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze soll zwar in keinem Augenblick unterbrochen, und deßwegen soll das Andenken an das Gesetz und an Gott, den Gesetzgeber, stets erhalten werden; aber die einzelnen pflichtmässigen Handlungen, die innern und die äusern, können nicht in jedem Augenblicke alle vollzogen werden; sondern jede hat entweder ihre festgesetzte Zeit, wie z. B. so viele Berufspflichten, oder sie ist erst auf besondere Veranlassung zu vollbringen, wie z. B. Handlungen der Wohlthätigkeit. Wollte man, um doch die Einwendung nicht fallen zu lassen, erinnern, daß ja die Lehre von den Mitteln Ascetik genannt werde, um

sie als eine Angabe von Uebungen zu bezeichnen; daß aber Uebungen von Zeit zu Zeit, und ohne eine besondere Veranlassung abzuwarten, vorgenommen werden sollen, welches dann auch von den einzelnen Pflichten, die als Mittel für andere Pflichten geübt werden sollten, gelten müßte und doch nicht gelten könnte: so könnte dieser Erinnerung entgegengesetzt werden, daß dadurch nur der Unterschied zwischen der Obliegenheit, die Pflicht als Pflicht an sich, und der, sie als Pflichtmittel zu vollbringen, mehr ins Licht gesetzt werde. Denn so können z. B. wohl zur Vollbringung der Pflicht, Gott im Gebete unsre einzelnen Angelegenheiten bittend vorzutragen, eigene Zeiten bestimmt und auser diesen eigene Veranlassungen abgewartet werden; aber sofern das Bittgebet um Gottes Beistand überhaupt, als Mittel zur Erfüllung aller Pflichten, geübt werden soll, ist die Obliegenheit, sich damit nicht auf gewisse Zeiten oder Veranlassungen zu beschränken, klar genug. Es wäre aber auch nicht unbemerkt zu lassen, daß unter den von der Ascetik empfohlenen Mitteln auch solche sind, welche gerade in dem Falle einer eintretenden Erschwehrung einer Pflicht als Mittel gebraucht werden sollen, wie z. B. das Bittgebet um Gottes Beistand bei gefahrvollen Versuchungen zur Uebertretung der Pflicht der Keuschheit.

27.

## Spezielle Tugendlehre.

Die spezielle Tugendlehre hat darzulegen die einzelnen Gebote der sittlichen Gesetzgebung für die Menschen, und sie sogleich darzustellen als die Obliegenheiten der Menschen. Dadurch wird sie eigentliche Pflichtenlehre.

Die Gebote erstrecken sich auf alle einzelnen, inneren und äuseren, Handlungen, und die sittliche Gesetzgebung giebt jeder Handlung jedes Einzelnen eigene Bestimmungen, so daß jeder Mensch Pflichten bei seinen einzelnen Handlungen zu beobachten hat. Es kann aber niemand einfallen, von einer wissenschaftlichen speziellen Tugendlehre die Darlegung aller dieser einzelnen Pflichten zu erwarten, da schon die Angabe aller einzelnen Handlungen offenbar unmöglich ist. Aber auch jeder Versuch, sich einer solchen Vereinzelung doch nach Möglichkeit anzunähern, müßte gemißbilligt werden. Denn welche traurige Gestalt würde dadurch die Moral bekommen! Sie würde eine über das ganze Leben sich ausdehnende Casuistik; und es bekäme das Ansehen, als ob die Moralisten aus ihr ein Repertorium zu machen gedächten, das vor jeder Handlung erst nachgeschlagen werden sollte; als ob sie also den Menschen, troz alles Prahlens mit der Autonomie und dem göttlichen Ursprung der

Vernunft, den eignen freien Vernunftgebrauch untersagen wollten. Es muß vielmehr in der Pflichtenlehre jede einzelne Pflicht und jede einzelne Bestimmung derselben einen gewissen Umfang haben, in welchen dann noch mehrere nicht erwähnte und alle individuellen fallen. So muß z. B. bei der Pflicht, den Armen wohlthätig beizuzustehen, von den verschiedenen Klassen der Armen und ihrer Bedürfnisse, von den verschiedenen Arten des wohlthätigen Beistandes, auch von den Beschränkungen, welche die Pflicht durch die Lage und die Verhältnisse derer erhält, von denen sie gefordert wird, gesprochen werden; aber die Anwendung dieser Bestimmungen auf die an jeden ergehenden Aufforderungen und auf seine persönlichen Umstände muß jedem Einzelnen überlassen bleiben. Genug, daß er darauf aufmerksam gemacht ist, daß er bei jeder Aufforderung noch eine besondere Erwägung seiner individuellen Verpflichtung nöthig habe.

Nothwendig müssen die einzelnen relativ allgemeinen Pflichten in gewisse Klassen abgetheilt werden; und es ist eine unerläßliche Aufgabe für jede spezielle Tugendlehre, einen Eintheilungsgrund zu finden, der die Vollständigkeit, so weit sie nöthig ist, sichere, die Theile gehörig von einander gesondert halte, Wiederhohlungen nach Möglichkeit verhüte, und die Uebersicht des Gesammten erleichtere.

Ich habe den Gesichtspunkt fest gehalten, daß die spezielle Tugendlehre die Bestimmungen enthalten solle, welche die sittliche Gesetzgebung durch die Beziehung auf die moralischen Verhältnisse der Menschen bekommt*), und habe diesen, nach so vielen Vorgängern, der Eintheilung der Pflichten zum Grunde gelegt. In

*) Vorl. 26. S. 62.

solchen Verhältnissen stehet aber jeder Mensch mit Gott, mit sich selbst, und mit Andern *); und die spezielle Tugendlehre hat also auszuführen, wie wir in diesen Verhältnissen gesinnet sein und handeln sollen. Unsere Gesinnung aber und unser Handeln in jedem dieser Verhältnisse muß sich auf das Wesen beziehen, mit dem wir in dem Verhältnisse stehn; dieses Wesen ist der Gegenstand der Pflichten, die uns im Verhältniß mit ihm obliegen. Hiernach kündigt sich denn die Eintheilung der speziellen Pflichten an als die Abtheilung derselben nach ihren Gegenständen.

Diese Eintheilung ist indessen einem Mißverstand ausgesetzt gewesen, bei dem sie ganz unzulässig erscheinen mußte. Sie wurde nehmlich so angesehen, als setzte sie voraus, wir würden durch die Gegenstände der Pflichten zu den Pflichten gegen sie verbindlich gemacht. Bei dieser Mißdeutung konnte mit Recht entgegengesetzt werden, aus den Gründen unsrer Verbindlichkeit ergebe sich keine Eintheilung der Pflichten. Denn allerdings ändern die Gegenstände, auf die sich unsre Verbindlichkeit bezieht, nichts an den Gründen dieser. Der Gegenstand einer Pflicht sei Gott oder wir selbst oder andere Menschen, der Verpflichtungsgrund bleibt immer derselbe, nach der reinen Vernunftmoral das Gebot der Vernunft, nach der theologischen Vernunftmoral und der christlichen das Gebot Gottes, welches die Vernunft zu ihrem eigenen macht **); alle Pflichten sind also, nach der einen Ansicht, Pflichten gegen uns selbst, nach der andern, Pflichten gegen Gott ***). Es war daher gar nicht nö-

---

*) Vorl. 23. und 24.

**) S. Abthl. 1. v. A.

***) Vgl. besonders Schleiermacher a. a. O. S. 197 ff.

thig, diese Bestreitung noch durch die Erinnerung verstärken zu wollen, daß der Wille eines Andern uns nicht zu irgend etwas verpflichten könne, sofern nicht unsre eigene Vernunft uns dazu moralisch nöthige; denn das kann zwar auch nicht widersprochen werden, aber es kommt ja ganz auf die Einwendung gegen mehrere Verpflichtungsgründe zurück.

Hätte die Eintheilung der Pflichten nach den Gegenständen den Sinn, in dem sie von ihren Bestreitern genommen worden ist, daß gewisse Pflichten uns oblägen wegen Gottes, andere wegen unser selbst, noch andere wegen anderer Menschen: so würde ich sie ohne Widerrede fallen lassen, oder vielmehr — ich würde sie nie aufgefaßt haben. Aber diesen Sinn hat wohl noch keiner, der die spezielle Tugendlehre nach ihr abgehandelt hat, in sie gelegt. Nein, sie soll — wenn es anders nöthig ist, sich noch deutlicher über sie zu erklären, — nichts anders ausdrücken, als daß uns Gott durch die sittliche Gesetzgebung verpflichte zu gewissen Gesinnungen und Handlungen gegen Ihn, gegen uns selbst, und gegen Andere, den Verhältnissen gemäß, in welchen wir uns zu Ihm, zu uns, und zu den Andern befinden; und daß diese Gesinnungen und Handlungen nach ihren Gegenständen unterschieden und geordnet werden sollen. Sollte ein hartnäckiger Gegner dennoch darauf bestehn, daß uns die Pflichten gegen andere Menschen doch durch das Verlangen derselben aufgelegt würden, das wir in unsern Verhältnissen zu ihnen kennen lernten: so würde er bedenken müssen, daß wir ja nicht zur Befriedigung jedes Verlangens eines Andern verpflichtet sind, sondern nur eines solchen, welches die sittliche Gesetzgebung für gerecht erkennt, und daß wir also zur Befriedigung seines Verlangens nicht deßwegen verpflichtet sind, weil

es sein Verlangen ist, sondern weil das Sittengesetz die Befriedigung desselben gebietet.

Soll also diese Eintheilung umgestossen werden: so muß nicht an ihrem Fundamente gerüttelt, sondern es muß aus logischen Gründen dargethan werden, daß sie nichts tauge. Aber auch dieß wird schwehrlich gelingen. Denn es wird sich nicht läugnen lassen, daß die Eintheilungsglieder einander gehörig ausschliessen, oder daß unser moralisches Verhältniß zu Gott wirklich ein anderes sei als das zu uns selbst, und beide als das zu andern Menschen. Ein Beweis, daß nach dieser Eintheilung die einzelnen Pflichten nicht vollständig, oder doch nicht in einer hellen Ordnung, aufgestellt werden könnten, ist, meines Wissens, noch nicht versucht worden. Daß jedoch auch diese Eintheilung ihre Unbequemlichkeit habe, daß bei ihr manche Wiederhohlungen oder Zurückweisungen kaum vermeidlich seien, daß daraus eine Zweifelhaftigkeit entstehe, in welcher Abtheilung eine, auch in einer andern Abtheilung zur Sprache kommende, Pflicht ausführlich abgehandelt werden solle, muß zugestanden werden; und damit wird auch zugestanden, daß die Pflichtenlehre nach einer andern Eintheilung vielleicht bequemer vorgetragen werden könnte. Sollte also in diesen Vorlesnngen die ihnen zum Grunde liegende Eintheilung rechthaberisch durchgekämpft werden: so müßten andere Eintheilungen mit dieser verglichen, und gezeigt werden, daß jene der Unbequemlichkeiten dieser Art noch mehr haben. Das soll aber nicht geschehen; nur im allgemeinen und nur mit wenigen Worten soll die gewählte andern möglichen Eintheilungen gegenüber gestellt werden.

Strenger wissenschaftlich begründet wäre allerdings die Eintheilung der Pflichten, wenn die wesentlichen Merkmahle des Sittengesetzes selbst ihr Fundament wären.

Aber giebt es andere solche Merkmahle, als die der Achtung und Liebe, welche in dem materialen Prinzip*) sich aussprechen? Und wie kann aus diesen die Mannigfaltigkeit der Pflichten herausgesponnen werden? Vielleicht aus den Zwecken, die nicht gehindert, sondern gefördert werden sollen. Aber diese ergeben sich nicht aus dem Gesetz, sondern aus den Verhältnissen; das Gesetz richtet nur über ihre Vernunftmässigkeit. Geben aber die Prinzipien eines speculativen philosophischen Systems den Grund der Eintheilung, etwa wie bei Fichte**): so sind die wesentlichen Merkmahle des Sittengesetzes doch auch nicht mehr der Eintheilungsgrund; und die dafür gewählte Begründung der Eintheilung kann nur von denen für streng wissenschaftlich anerkannt werden, die dem speculativen System zugethan sind; nicht einmahl allgemein klar wird sie werden können; und überdas wird die Hinsicht auf die Gegenstände der Pflichten doch nicht umgangen werden können, wie Fichte sie nicht umgehen konnte.

Dagegen sind unsre Verhältnisse allgemein bekannt, und die Ordnung, in welcher die Gegenstände nach ihnen an einander gereiht werden, kann niemand dunkel sein. Fehler gegen diese Ordnung — wie wenn etwa Pflichten in der unrechten Abtheilung ausführlich behandelt würden — sind leicht zu entdecken. Auch ein Mangel an Vollständigkeit würde nicht lang unbemerkt bleiben, weil unsre Verhältnisse so schwehr nicht zu überschauen sind. Was aber weit wichtiger ist, die Gebote stellen sich ganz eigentlich als Pflichten dar, indem

---

*) Abth. 1. Vorl. 11. S. 100 ff.

**) System der Sittenl. Abschn. 3. S. 341.

sie aussagen, was in jedem Verhältnisse uns obliege. Sie sind nicht mehr allgemeine Tugendgebote, wie z. B. das der Gerechtigkeit, der Wahrhaftigkeit, der Lebenserhaltung; sie enthalten zugleich die Anwendung, die wir in den vorkommenden Fällen von ihnen zu machen verpflichtet sind. Dadurch bekommen sie erst ihre Bestimmtheit; ihre Beschränkungen werden einleuchtender und verliehren allen Anschein der Willkührlichkeit. Ja sogar die individuellen Bestimmungen, welche die Pflichten für jeden Einzelnen bei den Fällen ihrer Vollbringung bekommen, treten bei dieser Behandlung dem Auge näher, ungeachtet sie in der Abhandlung nicht angezeigt werden können.

Wenn nun die Eintheilung der Pflichten in der speziellen Tugendlehre nach den Gegenständen im allgemeinen zugelassen wird: so bedarf die Abtheilung dieser Pflichten in Pflichten gegen Gott, uns selbst, und andere Menschen keiner ausführlichen Rechtfertigung mehr.

Freilich protestirte Kant gegen die erste Klasse; und es war den Prinzipien seiner Kritik der reinen Vernunft gemäß, daß er keine Pflichten gegen Gott zuließ, hieng auch zusammen mit dem hohen Werthe, den er auf die absolute Reinheit der Vernunftmoral legte. Nur hätte er nicht gestatten sollen, was er nach strenger Konsequenz nicht einmahl gestatten konnte, das Sittengesetz dennoch als ein Gesetz Gottes zu betrachten; denn es ist schwehr zu begreifen, wie jemand im Ernst die sittliche Gesetzgebung für Gottes Gesetzgebung erkennen könne, ohne zugleich Pflichten gegen den Gesetzgeber anzuerkennen. Aber auch auf die, welche das Sittengesetz ausschließlich der Vernunft in uns vindiciren, hat die theologische Moral, welche den Glauben an Gott voraussetzt, nicht Rücksicht zu nehmen, nachdem die Autono-

wie der Vernunft, bei der Anerkennung der sittlichen Gesetzgebung für die Gesetzgebung Gottes durch die Vernunft und durch Christum, in Sicherheit gebracht ist *).

Von den Pflichten gegen Gott können in der christlichen Moral, welche die h. Schrift für die ihr unentbehrliche Erkenntnißquelle anerkennt **), die Pflichten gegen Christum nicht getrennt werden.

Die Pflichten gegen uns selbst theilen sich, nach dem zweifachen Verhältnisse, in dem wir als vernünftige und als sinnliche Wesen zu uns stehn, in die Pflichten gegen uns als vernünftige, und in die als sinnliche Wesen. Da aber in uns Vernunft und Sinnlichkeit sich in einander verschmelzen: so ist es natürlich, daß die auf dieses zweifache Verhältniß sich beziehenden Pflichten häufig in einander laufen. Es tritt daher die schon angezeigte Nothwendigkeit, solche Pflichten in einer der zwei Abtheilungen, in die sie gehören, ausführlicher als in der andern zu behandeln, mehr hervor als in den andern Abtheilungen; und sie wird durch das beigesetzte: hauptsächlich (als vernünftige, und als sinnliche Wesen), angedeutet.

Die Verhältnisse, in denen wir mit andern Menschen stehen, sind theils allgemeine, theils besondere. Da nun hiernach die sittliche Gesetzgebung verschiedentliche Bestimmungen bekommt: so ist es nicht nur natürlich, sondern sogar nothwendig, die dritte Abtheilung in zwei Unterabtheilungen zu zerlegen.

Noch können aber von der Tugendlehre die Pflichten der Menschen in Ansehung vernunftloser Wesen, besonders der Thiere, nicht ausgeschlossen werden.

*) S. Abth. 1. Vorl. 3 und 4.

**) S. Abth. 1. Vorl. 5.

Da wir jedoch mit diesen nicht in moralischer Gemeinschaft stehen: so können sie nicht in eine der Abtheilungen der speziellen Tugendlehre eingefügt, sondern nur in einem Anhang beigebracht werden. Soll dieser einer der Abtheilungen beigegeben werden, was freilich nicht eben nothwendig ist: so passet er wohl am besten zu der, welche sich auf das Verhältniß gegen Gott bezieht, wiewohl diese Stelle in anderer Hinsicht etwas auffallendes hat; denn hauptsächlich aus diesem Verhältnisse ergeben sich die Pflichten, von denen es sich handelt, obgleich auch aus den Pflichten gegen uns, und noch mehr aus denen gegen Andere, solche Pflichten folgen.

# Allgemeine Tugendlehre.

## 28.

# Tugend.

Die Summe dessen, was die sittliche Gesetzgebung von allen vernünftig-sinnlichen Wesen fordert, ist die durchgängige Uebereinstimmung der Gesinnung und des Lebens mit dem Sittengesetz. Das ist also auch die Summe der Forderungen dieser Gesetzgebung an uns Menschen. Was bei nichtmenschlichen Wesen dazu erforderlich sei, und bis zu welcher Vollkommenheit diese die Uebereinstimmung bringen können, ist uns nicht bekannt; wohl aber kennen wir an den Menschen beides aus der Erfahrung. Es ist daher wohlgethan, die menschliche Uebereinstimmung mit einem eigenen Worte so zu bezeichnen, daß in dessen Begriff sowohl das zur Erlangung Erforderliche, als das Höchste der möglichen Uebereinstimmung gelegt werde. Dieses Wort ist: Tugend.

Die reine Vernunftmoral bestimmt den Begriff derselben, mit Hinsicht auf die so eben gemachte Bemerkung, also: Die Tugend ist die erworbene Fertigkeit des Willens, mit dem Sittengesetze im inneren und äuseren Handeln übereinzustimmen.

Fertigkeit des Willens, übereinzustimmen, saget aus, daß wir uns nicht versprechen, in unserm innern

und äusern **Handeln** durchgängig mit dem Sittengesetze in Uebereinstimmung zu kommen, sondern daß wir unsre Hoffnung auf die Uebereinstimmung unsers Willens beschränken. Aber selbst die durchgängige Uebereinstimmuug unseres Willens wird von dem, was wir mit Gewißheit erwarten dürfen, entfernt durch die Bestimmung: Fertigkeit des Willens; denn durch diese wird nur ausgedrückt ein immer leichter und ausgebreiteter werdendes Wollen dessen, was das Gesetz gebeut. Mehr der menschlichen Tugend zuzueignen, ist die reine Vernunftmoral nicht berechtigt. Wenn sie, nach ihren Begriffen von dem Allvermögen des freien Willens, der menschlichen Tugend eine durchgängige Uebereinstimmung des Willens und sogar des Handelns zuspricht: so muß sie wenigstens bekennen, daß dieser Begriff sich in keinem Menschen realisirt zeige, daß es also keinen tugendhaften Menschen gebe; denn auf die vollendete Tugend Jesu wird sie sich nicht berufen wollen. — Des Beiworts: erworbene, kann sie sich ohnehin nicht entschlagen; denn sie kann sich die Nothwendigkeit eines anhaltenden und nur allmählig fruchtbarer werdenden Bestrebens nicht verbergen, wie hoch sie auch ihre Idee von der menschlichen Tugend steigern mag. Auch verträgt sich dieses Bestreben mit dem Stolze, den sie einhaucht, aufs beste; denn es gelingt ja einzig und allein durch die Fülle der menschlichen Freiheitskraft.

Die theologische Vernunftmoral ist in diesem Begriffe der Tugend ganz übereinstimmend mit der reinen. Auch sie kann nicht die durchgängige Uebereinstimmung in ihn aufnehmen, und kann die Nothwendigkeit der Erwerbung aus ihm nicht entfernen. Auch sie ändert nichts an dem Triumphe des menschlichen Bestrebens, da auch sie eine hinzukommende göttliche Stärkung der menschlichen Kraft von sich abweist. Eine Verschieden-

heit zwischen ihr und der reinen Vernunftmoral thut sich nur hervor in dem Bestimmungsgrunde zum Streben nach Uebereinstimmung, den die reine Vernunftmoral in die Achtung gegen die Vernunft, die theologische in die Ehrfurcht gegen Gott setzt, dem höchsten materialen Prinzip jeder von beiden gemäß. Diese Verschiedenheit wird aber nicht in den Begriff der Tugend eingetragen.

Die christliche Moral ändert auch nichts an dem Begriffe der Tugend. Doch ist sie dem menschlichen Stolze so entgegengesetzt, daß sie nicht nur gleichfalls die Fertigkeit des Willens für das höchste, was die Tugendbestrebungen der Menschen in diesem Leben erzielen können, erklärt, sondern daß sie auch die erlangte Fertigkeit nicht der menschlichen Kraft allein, sondern hauptsächlich der göttlichen Stärkung dieser Kraft, und der göttlichen Mitwirkung zu den menschlichen Bestrebungen zueignet. In dem Bestimmungsgrunde zu dem Streben nach Uebereinstimmung unterscheidet sie sich von der theologischen Vernunftmoral darinn, daß sie ihn, ihrem höchsten materialen Prinzip gemäß, in die kindliche, ehrfurchtsvolle, aber auch zutrauliche, Liebe zu Gott setzt. An dem Begriffe der Tugend ändert das auch in ihr nichts. Indessen ist ihr doch dieser Unterschied so wichtig, daß es ihr nicht verargt werden könnte, wenn sie, um ihn zu bezeichnen, der christlichen Willensfertigk , statt der Benennung: Tugend, die Benennung: F ömmigkeit, vorbehielte.

Aus dem Begriffe der Tugend entwickeln sich von selbst ihre Erfordernisse*). Ohne Kenntniß und Anerkennung des Sittengesetzes kann der Beschluß, mit ihm übereinzustimmen, nicht aus Achtung

*) Comp. §. 76.

gegen das Gesetz gefaßt werden, und ohne das Beharren bei diesem Beschlusse kann keine Fertigkeit des Willens aufkommen und sich erhalten. — So wie die Tugend selbst, so bekommen auch ihre Erfordernisse, durch die zur Achtung gegen das Gesetz bestimmenden Gründe, verschiedentliche Bestimmungen in den beiden Zweigen der Vernunftmoral und in der christlichen. Nach der reinen Vernunftmoral erzeugt sich diese Achtung durch die Achtung gegen die gesetzgebende Vernunft allein; nach der theologischen Vernunftmoral durch die hinzukommende Ehrfurcht gegen Gott, den Urquell der Vernunft, und den Gesetzgeber durch sie; in der christlichen Moral durch die Verschmelzung der Ehrfurcht gegen Gott, den Gesetzgeber durch die Vernunft und durch Christum, mit kindlicher Liebe. Hiernach bestimmt sich auch verschiedentlich der Beschluß, mit dem Gesetze übereinzustimmen; er bekommt stufenweise eine grössere Wärme und Innigkeit in der theologischen Vernunftmoral und in der christlichen, und eben so wird stufenweise das Beharren bei diesem Beschlusse erleichtert.

Ueber die Erfordernisse der Tugendhandlungen, die diesen Namen verdienen, ist nicht nöthig noch besonders etwas beizusetzen.

Die Fertigkeit des Willens, übereinzustimmen mit dem Sittengesetz im Ganzen, schließt in sich dieselbe Fertigkeit, übereinzustimmen mit allen einzelnen Geboten, die in dem Sittengesetz enthalten sind. Unter diesen Geboten sind allgemeinere, deren jedes mehrere spezielle unter sich begreift. Die Fertigkeit der Uebereinstimmung mit einem solchen allgemeineren Gebote pflegt eine Tugend genannt zu werden, im Gegensatz von der (allgemeinen) Tugend; und so werden besondere Tugenden von

der allgemeinen unterschieden. In der That aber dürfen diese Tugenden, selbst in ihrem Begriffe, nicht als etwas von der allgemeinen Tugend abgesondertes gedacht werden, wenn sie den Namen: Tugenden, verdienen sollen; sie müssen nichts anders sein, als die allgemeine Tugend selbst, in ihrer Beziehung auf die allgemeinern Sittengebote; jede besondere Tugend muß sein die Erweisung der allgemeinen Fertigkeit des Willens zur Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz durch die Fertigkeit zur Uebereinstimmung mit den Geboten desselben. Selbst die Uebereinstimmung mit den speziellen Sittengeboten, selbst die einzelnen Tugendhandlungen gehören nur dann unter den Begriff der Tugend, wenn sie solche Erweisungen sind.

Diese scharfe Begränzung des Tugendbegriffs ist nicht etwa eine scholastische Subtilität; sie ist von sehr grosser Wichtigkeit für die Beurtheilung unsers moralischen Werths, den wir gewöhnlich überschätzen, wenn gewisse Eigenschaften, die man ohne weiters für Tugenden erklärt, in dem Charakter hervorstechen. Man nimmt wenig Anstoß daran, daß andere Tugenden fehlen, auch wohl sogar gesetzwidrige Fertigkeiten statt ihrer herrschen, daß z. B. der Gerechte zugleich ein Wohllüstling ist; er gilt für einen Tugendhaften, der nur mit einigen Schwachheiten behaftet sei. So beurtheilt man diejenigen, deren Namen in der Geschichte glänzen, so die Bekannten, die durch ihre Tugenden unsere Achtung und Liebe gewonnen haben, so am liebsten sich selbst. Diese milde Beurtheilung Anderer hat insofern etwas löbliches, als es besser ist, gegen Andere zu gelind als zu streng zu sein, — bei der Selbstbeurtheilung kann sich das Verderbliche dieser Milde gar nicht verbergen —; aber eben so wenig kann sich das Unrichtige derselben unserm Blicke entziehn, wenn wir den Begriff der Tugend richtig gefaßt haben. Alle

diese Menschen, die mit einer Fertigkeit in der Vollziehung gewisser Gebote eine Fertigkeit in der Uebertretung anderer verbinden, sind offenbar nicht Tugendhafte; denn ihnen allen fehlt die Fertigkeit des Willens, mit dem Sittengesetz im Ganzen übereinzustimmen. Selbst das, was an ihnen als Tugenden erscheint, ist nicht eine Wirkung des Beschlusses der Uebereinstimmung; es verräth vielmehr den Beschluß, sich Ausnahmen von dem Sittengesetz zu erlauben. Und setzt nicht dieser Beschluß den Beschluß voraus, nicht der Vernunft durchgängig die Oberherrschaft über die Sinnlichkeit zuzugestehn, sondern nur in den Geboten, gegen welche die Sinnlichkeit weniger einzuwenden hat, als gegen andere? Noch offenbarer wird die Nichttugend solcher partikular Tugendhafter, wenn wir auf die Gründe der Willensbestimmung zu einem solchen Beschlusse hinsehen. Kann man aus Achtung gegen die Vernunft, aus Ehrfurcht, aus Liebe gegen Gott beschliessen, manchen Geboten sich nicht zu fügen? Und wenn man das nicht kann, wodurch kann man sonst dazu bestimmt werden, als durch die Hingebung an die Sinnlichkeit?

Das ist denn auch alles, was über die Tugenden in der allgemeinen Tugendlehre zu sagen nothwendig ist. Es ist aber freilich weit weniger, als viele philosophische und christliche Sittenlehrer zu sagen nöthig gefunden haben. Sie versuchten, die spezielleren Tugenden den allgemeinern unterzuordnen, und bestrebten sich daher, die allgemeinsten aus ihnen herauszufinden. Diese sind unter dem Namen: Cardinaltugenden (Haupttugenden), bekannt; und eben so bekannt ist es, welche am allgemeinsten für die philosophischen und für die christlichen Cardinaltugenden erklärt worden sind. Es scheint aber überflüssig, viel über diese Cardinaltugenden hier zu sprechen.

Die philosophischen sind von Schleiermacher*) mit unübertroffenem Scharfsinn einer zerstörenden Prüfung unterworfen worden; und die theologischen könnten eine solche eben so wenig bestehn. Schon ihre Vergleichung mit den philosophischen würde grossen Schwiehrigkeiten unterliegen. Wenn z. B. Glaube, Liebe, und Hoffnung mit Klugheit (Weißheit), Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mässigkeit (ruhiger Verständigkeit) verglichen werden sollten: würde es wohl leicht sein, zu bestimmmen, welche von diesen zu welcher von jenen erforderlich sei, oder darzuthun, daß in jeder von jenen dreien diese viere enthalten seien? Daraus folgt jedoch nichts weiter, als daß man versuchen müsse, andere Tugenden für Cardinaltugenden geltend zu machen, wenn man die Aufstellung solcher für die Moral nothwendig findet, oder wenigstens einen erheblichen Nutzen von ihr sich verspricht. Ehe man aber diesen Versuch macht, ist es doch rathsam, zu überlegen, was man eigentlich von ihm hoffen könne. – Der Nutzen für die Moral muß entweder ein wissenschaftlicher oder ein praktischer sein.

Für die Moral als Wissenschaft scheint es ein Gewinn zu sein, wenn durch die Unterordnung der Tugenden unter einander eine grössere Einheit in diese Wissenschaft gebracht wird, indem, noch vor dem Vortrage der einzelnen Gebote oder der ihnen entsprechenden Pflichten, gezeigt wird, wie aus einigen Haupttugenden alle übrigen entspringen. Um ihr aber diesen Gewinn vollständig zu verschaffen, dürfte man sich nicht begnügen, drei oder vier Tugenden an die Spitze der übrigen zu stellen, sondern man müßte Eine aufsuchen, aus der schon diese drei oder vier ausflössen. In der christli-

---

*) a. a. O. S. 230. ff. u. a.

chen Moral würde diese erste Haupttugend nicht lang gesucht werden müssen; die Quelle aller christlichen Tugenden ist unstreitig die Liebe zu Gott. Sie ist es aber, weil diese Liebe das höchste aller Gebote, das materiale Prinzip der christlichen Moral, ist *), und also auch die Fertigkeit des Willens, mit diesem Gebote übereinzustimmen, die höchste aller Uebereinstimmungsfertigkeiten sein muß. Zunächst auf diese erste Haupttugend müßte eben so unzweifelhaft die Menschenliebe als die zweite folgen, weil diese das zweite höchste Gebot ist, das auf das erste sich gründet und nur unter der Bedingung der Erfüllung des ersten erfüllt werden kann. Aber ohne die Auseinandersetzung beider Gebote läßt sich die zweite Haupttugend aus der ersten nicht ableiten; es läßt sich nicht darthun, daß derjenige, welcher die Fertigkeit hat, in seinem Willen mit dem ersten übereinzustimmen, auch die Fertigkeit habe, mit dem zweiten übereinzustimmen, es läßt sich nicht klar machen, wie aus der einen Fertigkeit die andere entspringe. Hat denn nun aber die wissenschaftliche Einheit gewonnen, hat sie nicht vielmehr verlohren, wenn zuerst von diesen beiden Fertigkeiten ohne die Angabe ihres Zusammenhangs gehandelt wird, und dann in der Pflichtenlehre von den Geboten und ihrem Zusammenhang, woraus sich erst der Zusammenhang der Fertigkeiten ergiebt? Wie aber mit diesen beiden Grundtugenden, so verhält es sich auch mit allen übrigen Haupttugenden und allen Tugenden, die diesen untergeordnet werden mögen. Ist es also nicht der wissenschaftlichen Form viel gemässer, in der allgemeinen Tugendlehre bloß den Begriff der allgemeinen Tugend und der besonderen genau zu bestimmen, und

*) Abth. 1. Vorl. 11. S. 109. ff.

in der Pflichtenlehre die Gebote abzuhandeln, deren Aufnahme in den Willen die Tugenden ausmacht?

Dennoch aber können allerdings in der Moral auch die Tugenden ohne Nachtheil der wissenschaftlichen Form zusammengestellt werden, nur erst nach der Pflichtenlehre *), als ein Anhang zu dieser. Denn die Zusammenstellung der Tugenden ist dann nichts anders, als die Zusammenstellung der Züge des Charakters des Tugendhaften, der die Fertigkeit des Willens erworben hat, mit den Geboten, die in der Pflichtenlehre abgehandelt worden, übereinzustimmen. Die Liebe zu Gott und die von ihr unzertrennliche Menschenliebe ist der Grundzug dieses Charakters, aus dem die übrigen Züge sich herausbilden: die Liebe zu Gott in ihrer Absonderung von der Menschenliebe, die Liebe zu sich selbst, die Liebe zu den andern Menschen in dem allgemeinen und in den besondern Verhältnissen. Damit verbinden sich auch die Charakterzüge, welche, gleichfalls ausgeflossen aus der Liebe zu Gott, in dem Charakter nicht fehlen dürfen, wenn die Fertigkeit der Uebereinstimmung mit den Geboten erworben und behauptet werden soll. Ein solcher Anhang zur Pflichtenlehre verspricht auch Nutzen in praktischer Hinsicht, und scheint daher sehr empfehlungswerth für ausführliche Moralsysteme. In kürzeren Lehrbüchern, in denen nur das nothwendige gedrängt dargestellt werden soll, ist er wohl entbehrlich, zumahl da kaum zu besorgen ist, daß wer sich mit der sittlichen Gesetzgebung genau bekannt gemacht hat, ohne eine solche Zusammenstellung einen der Charakterzüge des Tugendhaften überse-

---

*) wie das geschehen ist in der schätzbaren evangelisch-christlichen Ethik von D. F. H. C. Schwarz, Heidelberg 1821. Th. 2. Abth. 2. §. 96 — 100.

hen, und dadurch die Beurtheilung seiner selbst und Anderer unrichtig, und seine Tugendbestrebungen mangelhaft machen dürfte.

Der praktische Nutzen der Aufstellung der Haupttugenden in der allgemeinen Tugendlehre müßte darinn bestehen, daß durch sie sogleich die Anweisung gegeben wäre, nach welchen Fertigkeiten der Mensch vor allem streben müsse, um es zur Fertigkeit in der allgemeinen Uebereinstimmung des Willens mit dem Sittengesetz zu bringen; ein Nutzen, dem allerdings die strenge wissenschaftliche Form aufgeopfert werden dürfte. Es würde auch dabei sogleich dem schädlichen Wahne, daß man nach einer der Haupttugenden mehr, als nach den übrigen, zu streben habe, entgegengearbeitet, und dadurch im voraus verhütet werden können, daß man nicht den Gehorsam gegen einige Gebote für nothwendiger als den gegen andere hielte. Aber desto schwehrer, oder vielmehr ganz unmöglich, würde es sein, anzugeben, wie man es anzufangen habe, um nach den Haupttugenden eher und mehr, als nach den untergeordneten, zu streben; wie z. B. nach der Gerechtigkeit überhaupt eher und mehr, als nach der Gerechtigkeit im Beurtheilen und im Vergelten. Andere Schwiehrigkeiten, die besonders aus der Verbindung der Haupttugenden mit einander, wie der Gerechtigkeit mit der Liebe, entstehen würden, wenn die Lehre von diesen Tugenden der Pflichtenlehre vorangeschickt werden sollte, mögen hier unerwähnt bleiben, da ihre Auseinandersetzung zu weit führen würde.

Einen praktischen Nutzen könnten indessen schon die gewöhnlichen philosophischen Cardinaltugenden gewähren, wenn sie nicht als solche, sondern als Bedingungen der Tugenderfordernisse, behandelt würden. Die Klugheit, könnte gesagt werden, ist nöthig zur

Erkenntniß der Gebote und der von ihnen uns auferlegten Verbindlichkeiten; nur müßte dann unter ihr das Streben nach ihr verstanden werden, wie es aber auch verstanden werden muß, wenn sie für eine Cardinaltugend gelten soll. Eben so: Gerechtigkeit ist nöthig zum Beschlusse des Gehorsams, und zugleich Mässigkeit, unter welcher überhaupt die Herrschaft des Verstandes über die Gemüthsbewegungen verstanden werden muß. Eben diese Mässigkeit, zugleich aber auch Tapferkeit (Standhaftigkeit) ist unentbehrlich zur Behauptung des Beschlusses. So aufgefaßt, würde die Lehre von diesen Tugenden der allgemeinen praktischen Tugendlehre anheim fallen; denn diese Bedingungen der Tugend würden sich jetzt als Tugendmittel darstellen. Dennoch aber würden sie nicht vor den übrigen Tugendmitteln ihre Stelle erhalten können; denn es würden ja erst Mittel zu ihrer Erwerbung angegeben werden müssen.

Noch dürfen in der allgemeinen Tugendlehre die Grade der Tugend nicht übergangen werden. Es ist aber sehr einleuchtend, daß sie sich bestimmen müssen nach der grösseren oder geringeren Vollkommenheit der Erfordernisse der Tugend. Je heller und umfassender die Erkenntniß des Sittengesetzes und der Schuldigkeit, mit ihm übereinzustimmen, wird; je lebendiger der Beschluß dieser Uebereinstimmung; je fester und leichter die Behauptung dieses Beschlusses: einen desto höheren Grad erreicht die Tugend; und eben so sinket sie immer tiefer mit der Abnahme der Vollkommenheit dieser Erfordernisse. Wichtiger als diese Bestimmungen ist in praktischer Hinsicht die Erörterung der Frage, wodurch die Menschen zu den höheren Tugendgraden sich erheben können. Auch hierauf bietet sich ungesucht die Antwort dar: durch die grössere Stärke der Bestimmungs-

gründe. Dabei wird aber zugleich eine ja nicht zu übersehende Verschiedenheit in der Wirksamkeit der reinen und der theologischen Vernunftmoral und der christlichen sichtbar. Es ist schon bemerkt worden, daß der Bestimmungsgrund, nach der ersten die Achtung für die Vernunft, nach der zweiten die Ehrfurcht, und nach der dritten die kindliche Liebe gegen Gott ist. Früher aber haben wir bemerkt, daß die Ehrfurcht gegen Gott kräftiger auf den Willen wirkt, als die Achtung für die Vernunft, und die kindliche Liebe kräftiger, als die Ehrfurcht gegen Gott *). Daraus geht hervor, daß dem Gottesverehrer eine höhere Fertigkeit des Willens, übereinzustimmen, leichter werden müsse, als dem blossen Schätzer der Vernunft, und dem Christen wieder leichter, als dem bloß rationalen Gottesverehrer. Nehmen wir nun dazu, daß der Christ bei seinen Tugendbestrebungen auf eine besondere Unterstützung und Stärkung von Gott rechnen darf: so wird es evident, daß der Aufschwung zu höheren Stufen der Tugend dem Christen leichter werden müsse, als dem Nichtchristen. In der That kann nur der Christ sagen: Gottes Gebote sind nicht schwehr **); und: das Joch Christi ist angenehm, und Seine Last ist leicht ***). Zugleich erhellet hieraus, daß von der christlichen Tugend die Demuth unzertrennlich ist, die, bei dem gefühlten Bewußtsein, nur durch Gottes Beistand Fortschritte gemacht zu haben, mit den höheren Graden der Tugend eben so zunehmen muß, wie bei der philosophischen abnehmen.

---

*) Abth. 1. Vorl. 3 und 4.

**) 1 Joh. 5, 3.

***) Matth. 11, 30.

Noch einmahl müssen wir zurücksehen auf den Begriff der Tugend, den wir aufgestellt und fest gehalten haben. Es muß erwogen werden, ob die Tugend durch ihn einen positiven Charakter bekomme, oder einen negativen, den scharfsinnige Moralphilosophen verwerflich finden *).

Nach unsrem Begriffe ist die Tugend die erworbene Fertigkeit des Willens, mit dem Sittengesetz übereinzustimmen. Warum muß diese Fertigkeit erst erworben werden, da doch unsre Vernunft selbst uns zu ihr hinlenkt? — Weil sie uns erschwehrt wird durch unsre Sinnlichkeit. Es liegt also in dem Begriffe der Tugend ein Widerstand gegen die Sinnlichkeit; es liegt in ihm, daß der Wille durch diesen Widerstand die Fertigkeit, sich nach den Anforderungen der Sinnlichkeit nicht zu bestimmen, schon errungen haben müsse, ehe ihm die entgegengesetzte Fertigkeit eigen werden könne. Dadurch bekommt aber die Tugend offenbar einen negativen Charakter. Das ist ganz augenscheinlich bei ihren niedrigern Graden. Könnte freilich der Tugendhafte den höchsten denkbaren Grad der Tugendfertigkeit des Willens erreichen: so würde seine Tugend diesen negativen Charakter ablegen, und einen positiven annehmen; sie könnte sogar endlich selbst über unsern Tugendbegriff sich erheben, aus der Fertigkeit des Willens könnte eine durchgängige Uebereinstimmung des Innern und des Aeusern mit dem Sittengesetz werden. Aber nach der traurigen Erfahrung gelangt kein Tugendhafter in diesem Erdenleben zur höchsten Willensfertigkeit. Unser aller Tugend behält also ei-

*) vorzüglich Schleiermacher. S. seine Grundlinien u. s. w., besonders Buch 2. Abschn. 1. vom Tugendbegriff, S 216. 217.

nen negativen Charakter, so nahe sie auch dem positiven kommen mag. So wie wir aber das zugestehn, so müssen wir auch bekennen: „daß die der ethischen Idee angemessene Gesinnung von uns nicht für sich dargestellt werde als selbstthätig, sondern nur vermittelst desjenigen, was sie zurückhalten und beherrschen solle; daß also kein menschlicher Wille gedacht werden könne als allein und durchaus der obersten sittlichen Idee entsprechend, sondern daß dieser etwas, unter dem Namen der Sinnlichkeit, entgegengesetzt werde, auf welches ein anderer als der sittliche Wille sich beziehen könne.“ Und doch soll „die Wahrheit und Anwendbarkeit der Ethik davon ab„ hängen, daß ein Wille gedacht werden könne, als allein und durchaus der obersten Idee derselben gemäß.“

In der That aber ist schwehr einzusehen, wie die Wahrheit und Anwendbarkeit der Moral dadurch gewinnen könnte, wenn wir die Tugend setzten in eine gänzliche Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze, wie sie nicht beides dadurch verliehren müsste. Denn die Moral ist doch eine Wissenschaft für uns Menschen. Es ist gewiß, daß wir der Tugend fähig sind; es ist wohl noch niemand eingefallen zu behaupten, es habe nie einen tugendhaften Menschen gegeben und werde nie einen solchen geben. So muß denn also die Tugend eine Gemüthsbeschaffenheit sein, die uns eigen werden kann. Wenn es nun aber eben so gewiß ist, daß keiner von uns es dahin bringe, daß sein Wille allein und durchaus übereinstimme mit dem Gesetz, daß er gar nicht mehr verlange die Befriedigung der Sinnlichkeit; und wenn es sogar gewiß ist, daß wir es nicht einmahl zur höchsten denkbaren Fertigkeit des Willens zur Uebereinstimmung bringen können: wie wäre denn der Begriff der Tugend als einer solchen absoluten Uebereinstimmung vereinbar

mit der Wahrheit? Und wie sollte er denn anwendbar werden? Ist nicht die Anwendung des Begriffes der Tugend diese: Du sollst tugendhaft werden? Und setzt nicht das Sollen das Können voraus? Wie können wir denn also den gesteigerten Begriff der Tugend anwenden zur Ermahnung, tugendhaft zu werden? — Nein, nur das ist wahr: die Tugend, die uns eigen werden soll, ist die uns mögliche Fertigkeit des Willens; und nur das ist anwendbar: um es zu der uns möglichen Fertigkeit des Willens bringen zu können, müssen wir das Ideal einer durchgängigen Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze, das erst im höheren Leben an uns realisirt werden wird, unverrückt im Auge behalten. Damit begnügte sich ja wohl auch Paulus, der von sich sagte *): Nicht, daß ichs schon ergriffen hätte; aber ich jage nach dem vorgesteckten himmlischen **) Ziele, zu dem mich Gott berufen hat durch Christum."

*) Phil. 3, 13 f.

**) ανω, nicht ανωθεν.

29.

## Untugend.

Das Gegentheil der Tugend ist die **Untugend**, die Fertigkeit des Willens, sich mehr nach dem Verlangen der Sinnlichkeit, als nach dem Sittengesetze, zu bestimmen. Aber von dieser muß unterschieden werden der blosse Mangel der Tugendfertigkeit, den man, wenn eine ungewöhnliche Benennung gestattet ist, **Nichttugend** nennen kann. Auch könnten wir, wenn es nöthig wäre, die Nichttugend in Christen **Unfrömmigkeit** nennen, die sich ja auch von der Gottlosigkeit unterscheidet. Denn die Quellen der Nichttugend müssen in der Schwäche der Bestimmungsgründe des Willens zur Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze gesucht werden; in der reinen Vernunftmoral also in der Schwäche der Achtung gegen die gesetzgebende Vernunft, in der theologischen Vernunftmoral in der Schwäche der Ehrfurcht, und in der christlichen Moral in der Schwäche der Liebe gegen Gott. Daß im Zustande der Nichttugend viele gesetzmässige, auch selbst manche eigentliche Tugendhandlungen, vollbracht werden können, ist keinem Zweifel ausgesetzt; aber es ist auch klar genug, daß dieser Mittelzustand zwischen Tugend und Untugend nicht von langer Dauer sein kann. Die Schwäche der Bestimmungsgründe zum Streben nach Uebereinstimmung mit

dem Gesetze, und mit ihr der Mangel an Fertigkeit des Willens dazu, verliehrt sich entweder allmählig oder nimmt überhand. Verliehrt sich der Mangel, so geht die Nichttugend über in Tugend; nimmt er überhand, so wird sie zur Untugend.

Auch bei dieser findet noch, wie bei der Nichttugend, eine Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz in vielen, nicht nur äuseren, sondern auch inneren, Handlungen Statt; denn das Verlangen der Sinnlichkeit, dem der Wille immer zu gehorchen fertig ist, richtet sich ja nicht immer auf das Gesetzwidrige, sondern sehr oft auf eben das, was das Gesetz gebeut. Nur sind diese gesetzlichen Handlungen nicht wirkliche Tugendhandlungen. Aber in dem Maaße, in welchem die Fertigkeit, die Sinnlichkeit in sich walten zu lassen, zunimmt, wächst auch die Heftigkeit der Begierden, setzen sich Leidenschaften immer fester, die Forderungen der Sinnlichkeit werden nicht nur immer ungestümmer, sondern auch immer gesetzwidriger; und so macht die Fertigkeit, sich nach der Sinnlichkeit zu bestimmen, den traurigen Uebergang in die Fertigkeit, sich zu bestimmen zum Handeln gegen das Sittengesetz.

Für diese tiefere Stufe der Untugend hat die reine Vernunftmoral keinen anderen Namen, als den der Lasterhaftigkeit; aber dieser bezeichnet doch nur die allertiefste Tiefe der Untugend. Die theologische Vernunftmoral und die christliche haben für die tiefere Untugend überhaupt den angemessenen Namen: Sündhaftigkeit, welcher zwar zunächst die Fertigkeit in gesetzwidrigen Handlungen bezeichnet, aber eben deßwegen die Fertigkeit des Willens zu ihnen in sich faßt. So wie nehmlich jede theologische Moral die Sittengebote als Gebote Gottes betrachtet: so betrachtet

sie auch alles, was den Sittengeboten zuwider ist, als Uebertretung *göttlicher* Gebote, und diese Ansicht drückt sie aus durch das Wort: *Sünde*. In der Vernunftmoral wird freilich diese Ansicht nicht immer streng beibehalten, auch in der reinen Vernunftmoral werden wohl die Uebertretungen des Sittengesetzes Sünden genannt, und also das Wort: Sünde, fast in so weitem Umfange gebraucht, wie bei den alten Römern das: peccatum; aber in der christlichen Moral muß der unterscheidende Begriff dieses Wortes fest gehalten werden, dem Sprachgebrauche der h. Schrift gemäß *).

So wie aus der allgemeinen Tugend besondere Tu-

---

*) Besonders deutlich sind die Begriffe: Sünde, ἁμαρτια, und: Uebertretung eines Sittengebotes, ανομια, unterschieden 1. Joh. 3, 4, und zwar so, daß ἁμαρτια die *Widersetzlichkeit gegen Gott* bezeichnet, von der die Uebertretung der Gebote die Folge ist: „Wer sündigt, übertritt auch die Gebote". Hieraus erklären sich auch die folgenden Verse, in denen nur von der ἁμαρτια die Rede ist, nicht mehr von der ανομια. Es scheinet daher der Begriff von ἁμαρτια ganz zu entsprechen dem Begriffe von εριθεια Röm. 2, 8. Denn da εριθεια im N. Testament als glechbedeutend mit ερις gebraucht wird: so drückt es hier ohne Zweifel eben das aus, was αντιλογια Jud. 11: Empörung; so wie das Zeitwort αντιλεγω Joh. 19, 12. den Sinn hat: sich empören. Dadurch möchte denn auch die Stelle Röm. 7, 7. ff. mehr aufgehellt werden. Das φρονημα της σαρκος ist Sünde, weil es ist εχθρα εις Θεον, τω γαρ νομω του Θεου ουχ ὑποτασσεται, Röm. 8, 7.

genden ausfließen, so auch aus der allgemeinen Untugend besondere Untugenden. Sofern diese als Ausflüsse aus der Sündhaftigkeit betrachtet werden, müsste man sie besondere Sündhaftigkeiten nennen, wenn der Sprachgebrauch es gestattete. Besser würden sie wenigstens so, als durch das Wort: Sünden, von den einzelnen Handlungen gegen Gottes Gebote unterschieden, und als die Fertigkeit des Willens, sich gegen gewisse allgemeine Gebote Gottes zu bestimmen, bezeichnet werden. Ueber die in dem Begriffe der allgemeinen Untugend und Sündhaftigkeit und der besonderen Untugenden und Sündhaftigkeiten enthaltenen Merkmahle ist in diesen Vorlesungen ausführlich zu sprechen unnöthig, da es sich von selbst versteht, daß das erste Erforderniß aller Tugend, die Erkenntniß und Anerkennung des Gesetzes, auch das erste Merkmahl aller Untugend sei, daß aber das Gegentheil des zweiten und des dritten Erfordernisses jener das zweite und dritte Merkmahl dieser sei, oder daß in dem Begriffe der Untugend der Beschluß, dem Gesetze nicht zu gehorchen, und die Behauptung dieses Beschlusses liege*).

Eben so wenig erfordern die gewöhnlichen Eintheilungen der Sünden**) eine weitere Erörterung. Nur über die in Todsünden (mortalia) und verzeihliche (venialia) möchten einige Erinnerungen nicht überflüssig sein. In dieser Eintheilung werden unter Sünden, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, gesetzwidrige Handlungen (im weitesten Sinne) verstanden. Insofern nun durch die Unterscheidung der Todsünden und der verzeihlichen nur ausgedrückt werden soll, daß durch

*) S. Lehrb. u. Comp. §. 81.

**) Eb. das. §. 83.

jene höhere Pflichten verletzt werden, als durch diese: so läßt sich die Eintheilung vertheidigen, doch bleibt immer der Ausdruck: verzeihliche Sünden, von der Verletzung niedrigerer Pflichten anstössig, wenn er gleich nicht sagen soll, daß solche Sünden an sich schon Verzeihung verdienten, wogegen unsre Theologen von jeher sich verwahrt haben. Wenn aber durch diese Eintheilung die Grade der Strafwürdigkeit der Sünder angedeutet werden sollen — und diese will man doch wohl gewöhnlich durch sie andeuten —: so ist die Eintheilung unrichtig. Denn der Grad der Strafwürdigkeit des Sünders hängt nicht ab von dem objectiven Grade der verletzten Pflicht, sondern von dem Grade seiner subjectiven individuellen Verbindlichkeit zur Befolgung der verletzten Pflicht, was aber erst bei der Lehre von den Pflichten auseinandergesetzt werden kann. Auch spricht Johannes in der Stelle, aus welcher die Benennung: Todsünden, genommen ist, (1. Joh. 5, 16 f.), wohl nicht von der Strafwürdigkeit des Sünders, und sagt nicht, daß für einen, der einer Todsünde schuldig ist, gar nicht um Begnadigung gebetet werden solle; wie er denn auch die Sünden, die er von den Todsünden unterscheidet, nicht: verzeihliche nennet; sondern er versteht unter einer Sünde πϱος θανατον eine solche, die durch die Zerrüttungen, die sie im Körper veranlaßt, den leiblichen Tod, als ihre natürliche Folge, nach sich zieht, und unter einer Sünde μη πϱος θανατον eine solche, die den leiblichen Tod nicht nothwendig nach sich zieht. Dieser Sinn steht mit dem, was unmittelbar vorhergeht (V. 14. 15.), in der natürlichsten Verbindung: „Wir haben die getroste Zuversicht, daß Gott uns (huldreich) hört; wissen wir aber das, so wissen wir auch, daß er uns das Erbetene giebt: wenn also ei-

ner für einen Bruder, der μη προς θανατον sündigt, bittet, so wird Gott diesem das Leben schenken; aber es giebt auch eine Sünde προς θανατον, von einer solchen sage ich nicht, daß man bitten (die Abwendung ihrer natürlichen Folge) verlangen soll*)." Auch schränkt ja der Apostel die Zusicherung Kap. 2. V. 1: „Wenn wir sündigen, so haben wir bei dem Vater einen Beistand, Jesum Christum, den Versöhner für unsre und für aller Menschen Sünden;" nicht auf die Sünden μη προς θανατον ein. Wäre unter einer Todsünde die Uebertretung einer hohen Pflicht zu verstehen: so würde es schwehr sein, einen Sünder, dem sein Gewissen eine solche Uebertretung vorhielte, zu beruhigen; die Bemerkung, daß Johannes doch nur zur Fürbitte für eine solche nicht rathe, würde nicht dazu hinreichen, er würde immer den Grund des Abrathens in der Unverzeihlichkeit der Sünde suchen, und die Sünde wider den heiligen Geist begangen zu haben glauben, der Matth. 12, 31 f. u. a. die Hoffnung der Vergebung abgesprochen ist. In dieser Hinsicht darf die christliche Sittenlehre nicht unerwähnt lassen, daß die christliche Lehre allen Sündern, auch den strafwürdigsten, bei aufrichtiger Besserung und demüthigem Glauben an die Gnade Gottes in Christo, die Begnadigung zusichert. Die genauern Bestimmungen des Begriffs der Sünde wider den heiligen Geist bleiben der Glaubenslehre vorbehalten **).

Den gewöhnlichen Gebrauch des Wortes: Sünde, von einzelnen gesetzwidrigen Handlungen hat man verlas-

---

*) Vgl. auch Jac. 5, 15. f.

**) Einige Winke darüber sind im Lehrb. und Comp. §. 83. Anm. 2. gegeben.

sen bei der Aufzählung der bekannten sieben Todsünden*), die dem eigentlichen Begriffe von Untugenden (Sündhaftigkeiten) entsprechen, und ein Widerstreben der Gesinnung gegen gewisse allgemeine göttliche Gebote bezeichnen, das die Uebertretung vieler einzelnen Gebote zur Folge hat. Diese Aenderung des Sprachgebrauchs erklärt sich aus der Absicht, den Cardinaltugenden Capitaluntugenden entgegen zu stellen. Gegen die Auswahl dieser wäre aber noch mehr zu erinnern, als gegen die Auswahl jener, wenn es sich der Mühe lohnte, in eine ausführliche Prüfung derselben einzugehn. Dagegen mag die Bemerkung Platz finden, daß es von unverkennbarer praktischer Wichtigkeit ist, auf diejenigen Gemüthsfehler aufmerksam zu machen, welche nicht bloß zur Widersetzlichkeit gegen gewisse Gebote reizen, sondern auch ein Verderben in die Gesinnung im Ganzen bringen, und dadurch, wenn auch nicht eine allgemeine Widersetzlichkeit gegen die Sittengebote erzeugen, doch selbst den Gehorsam gegen sie verunreinigen. In dieser Hinsicht sind allerdings Capitaluntugenden: der Stolz, der sich die Hülfsbedürftigkeit verbirgt, und der Geiz, der keine reine Menschenliebe gedeihen läßt.

Auch ist es in praktischer Hinsicht nicht minder wichtig, vor gewissen Fehlern des Charakters zu warnen, die man nicht zu den Kapitalsünden, und nicht einmahl zu den Sünden überhaupt, zählen kann, da sie keine Widersetzlichkeit gegen Gottes Gesetz in sich enthalten, die aber desto mehr Gefahren für die Pflichttreue bei

*) Superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, acedia (ακηδεια), zusammengezogen in das Gedächtnißwort: saligia.

sich führen. Von dieser Art ist besonders der Leichtsinn überhaupt, und insbesondere die Unaufmerksamkeit auf das, was in uns vorgeht, auf die ersten Regungen eines gesetzwidrigen Verlangens, auf den Anfang des Stärkerwerdens sinnlicher, wenn gleich nicht an sich gesetzwidriger, Begierden und Neigungen, und auf das Nachlassen der Eindrücke vom Gesetz bei dem Ueberhandnehmen sinnlicher Eindrücke, wobei die Aufmerksamkeit so dringend nöthig wäre. Dieß ist der gefahrvolle Zustand eines unverwahrten Herzens, vor welchem vorzüglich der treffliche Menschenkenner Reinhard gewarnt hat *).

Anderes, was für den praktischen Sittenlehrer von ganz vorzüglicher Erheblichkeit ist, und von ihm mit aller Ausführlichkeit bearbeitet werden muß, darf in diesen Vorlesungen übergangen werden, da es nichts unbekanntes und verwickeltes enthält, auch zu dem Gemeinschaftlichen der christlichen und der Vernunftmoral gehört. Nur erwähnt kann hier werden die Verwandtschaft mehrerer Sünden, die von der ersten zu den andern führt, die zunehmende Fertigkeit in Begehung einer Sünde, durch welche diese Sünde zum Laster wird, und die Verwandtschaft mehrerer Laster, die zur Lasterhaftigkeit hinabzieht.

Auch in Absicht auf das, was über den höchsten Grad der Untugend, in welchen, nach der tröstlichen Erfahrung, auch der verworfenste Mensch nicht versinkt, zu sagen wäre, darf auf das, was über das Entgegengesetzte, den höchsten Grad der Tugend, gesagt worden ist, zurückgewiesen werden. Nur kann ich mir die Be-

*) S. sein System u. s. w. Th. 1. S. 793. der 4. Aufl.

merkung nicht versagen, daß die teuflische Bosheit, die sich — gottlob nur selten — in einigen Bösewichten hervorthut, alle Psychologen zum Nachforschen über ihre Entstehung auffordert, da sie eine gänzliche Ausartung der menschlichen Natur voraussetzt. Man muß sehr gegen alles, wohin unsre Begriffe nicht reichen, eingenommen sein, wenn man durch die Lust an der, für den Verführer übrigens unnützen, Verführung Anderer nicht aufmerksam gemacht wird auf die, zu den positiven christlichen Lehren gehörige, Lehre vom Satan und seinen Geistern, und von ihrer Wirksamkeit auf die Menschen, der jedoch die Menschen eben so widerstehen können, wie der Wirksamkeit ihrer eigenen Sinnlichkeit.

## 30.

## Besserung.

In der allgemeinen Tugendlehre darf die Lehre von der Besserung nicht übergangen und nicht von der Tugendlehre getrennt werden; denn es gehört zur Vollständigkeit des Begriffes: menschliche Tugend, die allgemeine Nothwendigkeit der Besserung.

Der Untugendhafte muß offenbar der unglücklichen Fertigkeit, sich mehr nach der Sinnlichkeit als nach der Vernunft zu bestimmen, los werden, ehe er tugendhaft werden kann. Ist er von dieser Fertigkeit frei: so befindet er sich entweder in dem Zustande der Nichttugend, und muß von diesem aus erst die seiner vorigen entgegengesetzte Fertigkeit erwerben; oder er erhebt sich sogleich zur Fertigkeit in der Willensbestimmung nach dem Sittengesetze, und das ist nicht so absolut unmöglich, als es auf den ersten Blick scheint. Denn die verkehrte Fertigkeit kann doch nicht eher abgelegt werden, als bis die Uebermacht der Sinnlichkeit gebrochen ist; dann aber kann sehr wohl die Vernunft in einem Menschen, in dem sie, obgleich von der Sinnlichkeit überwältigt, doch noch nicht aller Kraft beraubt war, eine ähnliche Uebermacht über die noch nicht ganz unterjochte Sinnlichkeit erlangen.

Betrachten wir, wie es in der theologischen Moral geschehen muß, die Untugend als Sündhaftigkeit: so muß eben so augenscheinlich die Widersetzlichkeit gegen Gottes Gebote übergehn in Folgsamkeit aus Ehrfurcht und Liebe gegen Gott. Auch hierbei kann das Aufgeben der Widersetzlichkeit vorangehn der wirklichen Ehrfurcht und Liebe; es kann aber auch diese sogleich erwachen, die Widersetzlichkeit verdrängen, und die Fertigkeit des Willens zum Gehorsam erzeugen.

Ist der Mensch zur Tugend emporgehoben: so steht er auf einem Grade der Tugend, der in keinem Falle der höchste sein kann; und es liegt ihm ob, sich anhaltend zu höheren Graden hinaufzuarbeiten oder, was eben so viel sagt, besser zu werden; und das bleibt seine Obliegenheit so lang er lebt, denn nie wird er vollkommen gut.

Soll der Uebergang von der Fertigkeit, sich nach der Sinnlichkeit zu bestimmen, zur entgegengesetzten, von der Widersetzlichkeit zum Gehorsam gegen Gott, zu Stande kommen: so ist augenscheinlich nöthig, daß man die verkehrte Fertigkeit und die Widersetzlichkeit und ihre Verwerflichkeit und Strafwürdigkeit erkenne, mit Mißfallen an sich selbst, und mit dem innigen Wunsche, sich von ihr rein erhalten zu haben. Selbstkenntniß und Reue sind also die ersten von einander unzertrennlichen Erfordernisse zur Besserung der Untugendhaften und Sündhaften.

Unzertrennlich sind beide Erfordernisse; denn offenbar würde eine Erkenntniß des Fehlerhaften und Mangelhaften an uns, ohne die Erkenntniß der Verwerflichkeit und Strafbarkeit desselben, und daher auch ohne Reue, nicht zur Besserung führen. Eine Unzufriedenheit mit uns selbst könnte zwar in uns, auch ohne die Er-

kenntniß des Verwerflichen und Strafbaren in unsrer Gesinnung und in unserm Thun entstehn; aber auch diese würde uns nicht zur Besserung bewegen. Denn woher würde diese Unzufriedenheit und die mit ihr verbundene Reue rühren? Doch nur von unserm Uebelbefinden bei unserm Sinn und Wandel, also von unsrer Sinnlichkeit *). Wie könnte aber dadurch eine Fertigkeit in der Beherrschung der Sinnlichkeit, im Gehorsam gegen Gott, bewirkt werden? Das höchste, was sich davon erwarten liesse, wäre der Beschluß, dasjenige zu unterlassen, was uns in den peinlichen Zustand versetzt hatte, so gern wir auch dabei beharren möchten. Und wenn auch bei der anhaltenden Ausführung dieses Beschlusses in der Folge wirkliche Besserung entstünde: so wäre sie doch nicht von dem sinnlichen Mißfallen an zu datiren, sondern erst von der nachgekommenen Erkenntniß der Fehlerhaftigkeit und Strafwürdigkeit an **). Anders verhält es sich mit dem Gefühle der Lust, das sich in wirklich Gebesserten nicht selten mit der Erinnerung an begangene Uebertretungen, wider ihren Willen und zu ihrer Kränkung, verbindet. Es vertilgt die Reue so wenig, daß es sie vielmehr jedesmahl erneuert, und jedesmahl zur Bekämpfung und, bei der Wahrnehmung des eigenen Unvermögens, zum Gebet um Reinigung des Herzens aufregt.

Je unverkennbarer aber die Nothwendigkeit der von der Erkenntniß der S t r a f w ü r d i g k e i t erzeugten R e u e zur Besserung ist: desto schwehrer ist einzusehen, wie

---

*) Das ist die λυπη τȣ κοσμου 2. Kor. 7, 10.

**) Erst damit hätte die λυπη angefangen eine λυπη κατα Θεον zu werden.

diese Reue in dem Deterministen entstehen könne. Wer sich selbst die Freiheit der Wahl abspricht, kann sich doch nicht für strafwürdig, nur für unglücklich kann er sich erkennen*); was hätte er also zu bereuen? Ein Mißfallen an sich, eine Traurigkeit über seinen Zustand kann ihn ergreifen: wenn er aber das Freiheitsgefühl, das ihm seine Verschuldung vorhält, als täuschend abweist; so kann ja er selbst seine Traurigkeit nur von seiner Sinnlichkeit herleiten, von der Unlust, von der Unglückseeligkeit, die sein Zustand über ihn ausbreitet; die angebliche Reue kann nur die weltliche Traurigkeit sein, von der der Beschluß, die Sinnlichkeit zu beherrschen und der gesetzgebenden Vernunft und Gott dem Gesetzgeber zu gehorchen, nicht erzeugt werden kann.

Dieser Beschluß ist das wesentliche Erforderniß der Besserung; denn mit ihm fängt sie an, sie ist nichts anders als die beharrliche Ausführung desselben. Zu ihm treibt die Erkenntniß der Strafwürdigkeit, und die Gewalt dieses Antriebes scheint mit dem Grade der erkannten Strafwürdigkeit in gleichem Verhältnisse zu stehn. Aber gerade das Bewußtsein sehr schwehrer Verschuldungen, und also auch eines sehr hohen Grades der Strafwürdigkeit, kann diesen Beschluß erschwehren oder wohl sogar hintertreiben. Es wird fast unausbleiblich diese unglückliche Wirkung haben, wenn der von seinem Gewissen Geängstigte eine lebendige Erkenntniß von der richterlichen Gerechtigkeit des heiligen Gesetzgebers hat, und dagegen die christliche Lehre von der väterlichen Liebe Gottes entweder nicht kennt oder nicht glaubig annimmt. Es ist kaum zu begreifen, was einem solchen Geängste-

---

*) S. Abth. 1. Vorl. 14.

ten den Muth zum Beschlusse des Gehorsams einflößen, oder zur Behauptung und anhaltenden Ausführung desselben Kraft verleihen könne, wenn er sich selbst sagen muß: dein künftiger Gehorsam kann dir keine Erlassung der schon verschuldeten Strafen auswirken, und dein künftiger Gehorsam wird auch oft genug durch neue Vergehungen unterbrochen werden, die dir neue Strafen zuziehen müssen. Dagegen wird die Fassung des Beschlusses der Besserung den Leichtsinnigen allzuleicht werden — und ihrer sind sehr viele —, die entweder ohne allen festen Grund in Gott nur den liebenden und nachsichtsvollen Vater erkennen, und auf die heilige Gerechtigkeit des richtenden Gesetzgebers gar keine Rücksicht nehmen, oder sich glaubig an die christliche Zusicherung der Begnadigung um des Verdienstes Christi willen halten, ohne alle Rücksicht auf die Bedingungen, unter denen uns Glaubigen diese Begnadigung von dem Vater, der uns nicht als bloß liebender, sondern als heiliger und gerechter Vater durch Christum sich offenbaret, zugesichert ist. Allzuleicht wird ihnen der Beschluß; denn er wird ihnen so leicht, daß nicht wohl abzusehen ist, woher er Festigkeit gewinnen und zu anhaltender Wirksamkeit erstarken könne. Werden solche leichtsinnige Menschen, in ihrem ganz grundlosen oder einseitigen Glauben, nicht sich sagen: Wenn ich auch meinen Beschluß schlecht ausführe: so wird mir die väterliche Liebe doch verzeihen; sie wird mir meinen Vorsatz für das Vollbringen anrechnen? Und rühret nicht dieser Leichtsinn selbst von der Gewalt der Sinnlichkeit her, die dem Verstande nicht einmahl ein ernstes und ruhiges Nachdenken zuläßt? Kann also wohl der im Dienste der Sinnlichkeit gefaßte Beschluß, der Sinnlichkeit zu widerstehen, sich behaupten, kann er den Gehorsam gegen Gott und sein Gesetz bewirken? Ohne also den

Andern allen die Möglichkeit einer gründlichen Besserung absprechen zu wollen, wozu wir durchaus nicht befugt sind, müssen wir doch darauf bestehen, daß eine solche Besserung nur von denen Christen mit ganz sicherem Grunde zu erwarten sei, die die Lehre des Christenthums von der heiligen Vaterliebe Gottes in Christo in ihrem ganzen Umfange sich aneignen, die also erkennen, daß Christus Jesus uns von Gott gegeben ist nicht bloß zur Gerechtsprechung und zur Erlösung, sondern auch zur Weißheit und zur Heiligung *). In der That ist nur von diesen zu erwarten, daß sie in dem Streben nach immer reinerem und vollständigerem Gehorsam beharren werden, ohne sich durch die Erfahrung der Unzulänglichkeit ihrer Kräfte muthlos machen zu lassen; denn nur sie können eine fest begründete Hoffnung auf Gottes stärkende und segnende Mitwirkung haben.

Dieser Anfang der Besserung, der in dem, durch Erkenntniß der Fehlerhaftigkeit und Strafwürdigkeit herbeigeführten, Beschlusse besteht, wird Bekehrung genannt, und durch diese Benennung, die auf die Umkehrung der bisherigen Grundmaxime der Befriedigung der Sinnlichkeit hindeutet, von der fortschreitenden Besserung, welche Verbesserung genannt werden kann, unterschieden. An diese Bemerkung schließt sich die Frage an, wie denn dieser Anfang selbst anfangen könne, d. h. wie denn der, welcher seine Fehlerhaftigkeit oder wenigstens seine Strafwürdigkeit noch nicht kennt, zu dieser Erkenntniß, und durch sie zu dem Beschlusse, anders zu werden, gelangen könne.

Die Lehrbücher der reinen Vernunftmoral pflegen diese Frage kurz abzufertigen, und die Bekehrung

---

*) 1 Kor. 1, 30.

ohne weiteres als die Wirkung eines durchaus freien Willensbeschlusses zu betrachten. Allerdings steht auch diese Ansicht mit der von ihnen behaupteten Allgewalt des freien Willens in der natürlichsten Verbindung: die Vernunft fordert die Beherrschung der Sinnlichkeit, der Mensch kann, als vernünftiges Wesen, die Gerechtigkeit dieser Forderung, und seine Obliegenheit, ihr Folge zu leisten, nicht anhaltend verkennen, und sobald er sie wieder erkennt, hat er die Kraft, seine Folgsamkeit zu beschliessen und zu vollbringen; was bedarf es weiter? — Aber in dem, der die Forderung und seine Obliegenheit verkennt, hat ja die Sinnlichkeit die Vernunft schon überwältigt, sein Verstand ist schon auf ihre Seite getreten, sein Wille hat die Fertigkeit angenommen, nach ihrem Verlangen sich zu bestimmen, und auf die Forderungen der Vernunft nicht zu achten, wenn sie dem sinnlichen Verlangen Eintrag thun, sondern höchstens, zu besserer Befriedigung der sinnlichen Begierden, auf die Rathschläge der Klugheit; das moralische Gefühl ist in eben dem Maasse schwach geworden, in dem das Gefühl der Lust übermächtig, der Stimme des Gewissens wird durch Einwendungen des Verstandes das Gehör verschlossen; der Mensch wählt nicht mehr: was ist denn nun noch in ihm, das eine Umkehrung seines Wollens — denn das ist die Bekehrung — bewirken könnte? Ohne Gründe kann er eine Aenderung seiner Wahl nicht beschliessen; es müssen also wenigstens Bedenklichkeiten über die von ihm getroffene Wahl in ihm entstehn, die ihn zu der Erkenntniß führen können, daß er unrecht gethan habe, sie zu treffen. Solche Bedenklichkeiten setzen aber schon eine Veränderung in seinem Inneren voraus; die Vernunft muß sich schon einigermassen von der Uebergewalt der Sinnlichkeit los gemacht haben: aber wie hat

sie ohne eine Anregung auch nur versuchen können, sich los zu machen? Das moralische Gefühl konnte ihr diese Anregung nicht geben, das bedurfte selbst erst einer Verstärkung. — So kann denn also die reine Vernunftmoral den Anfang der Bekehrung wohl auf keine Weise erklären, wenn sie nicht die Nothwendigkeit äuserer Veranlassungen dazu anerkennen will.

Aber sie kann sie sehr wohl anerkennen, wenn sie nicht die Furcht, der freien Willensgewalt dadurch Gränzen zu setzen, abhält. Läugnen kann sie doch nicht, daß viele Bekehrungen von aufen veranlaßt werden. Zu viele Bekehrte sind sich solcher deutlich bewußt, häufig entgehen sie nicht einmahl dem fremden Beobachter. Es wäre ganz überflüssig, diese Veranlassungen hier aufzählen zu wollen. Wer weiß nicht ohnehin, wie Viele die erste Anregung erhalten haben durch einen freundschaftlichen, ernsten, erschütternden Zuspruch, wie Viele durch beschämende Beispiele besserer Menschen, oder durch empörende Beispiele vom tiefen Verfall solcher Menschen, die dieselbe verkehrte Grundmaxime hatten, wie Viele durch Unglück und Leiden, und durch wie vieles sonst! Sie kann die Halsstarrigkeit nicht so weit treiben wollen, zu behaupten, daß alle diese Bekehrungen auch ohne äusere Veranlassungen dennoch, nur später, aus eigener freier innerer Bewegung erfolgt sein würden, da sie nicht darzuthun vermag, wie sie so hätten erfolgen können. Und sie kann sich ja damit beruhigen, daß es doch immer in der Freiheit der Bekehrten stand, die ihnen gegebenen Veranlassungen zu benützen oder, wie so Viele gethan haben, unbenützt zu lassen. Aber freilich die Frage, ob die Veranlassungen alle absichtlich zum Zwecke der Bekehrung gegeben werden, muß sie in Verlegenheit setzen. Von denen, welche von Menschen in dieser Ab-

sicht gegeben werden, wissen wir das freilich; aber die andern Anlässe, die offenbar nicht von Menschen in dieser Absicht gegeben waren? Wer müßte es nicht anstössig finden, Veranlassungen, deren Folgen von so überaus grosser Wichtigkeit sind, einem blinden Ungefähr zuzuschreiben? Und doch, wem könnte die reine Vernunftmoral sie sonst zueignen? Ihrer gesetzgebenden allgemeinen Vernunft nicht; denn Absichten kann nur eine Substanz haben, und diese Vernunft ist keine. Wenn also die reine Vernunftmoral nicht, wie Kant, über diesen häkligen Punkt ganz weggehen will: so muß sie wohl, wie Fichte, eine moralische Weltordnung annehmen, die solche Veranlassungen mit sich bringe, und muß es darauf ankommen lassen, ob ihre Schüler sich entschliessen können, eine moralische Ordnung ohne ein persönliches moralisches Wesen, das sie gemacht habe, für denkbar gelten zu lassen.

Die theologische Vernunftmoral weiß von dieser Verlegenheit nichts. Sie erkennet in allen solchen Veranlassungen Veranstaltungen Gottes, des heiligen Gesetzgebers, Fügungen der göttlichen Vorsehung, die zum Zweck haben, die Untugendhaften zur Bekehrung zu führen. Aber doch ist auch sie nicht von allen Verlegenheiten frei.

Man hat Erfahrungen, die sich nicht wegläugnen lassen, daß Veranlassungen zur Bekehrung mit einer Kraft gewirkt haben, die man in ihnen selbst nicht finden kann. So haben Stellen der h. Schrift, so Stellen in Predigten, in Kirchenliedern, in Erbauungsbüchern, die gar keinen besondern Eindruck machen zu können scheinen, und auf die Meisten keinen machen, in Manchen den Grund zur Bekehrung gelegt, in Manchem sogar die Umkehrung seiner bösen Grundmaxime plötzlich

bewirkt, ohne daß das aus seinem Seelenzustande oder aus seiner äuseren Lage zu erklären wäre. Wie soll die Vernunftmoral diese besondere Wirksamkeit erklären? Einer unmittelbaren Einwirkung Gottes darf sie dieselbe nicht zuschreiben, denn ihre Religionslehre verwirft alle solche Einwirkungen; es bleibt ihr also nichts übrig, als zu behaupten, daß diese Wirksamkeit dennoch natürliche Ursachen gehabt habe, wenn sich gleich keine solchen aufzeigen lassen. Man hat aber auch Versicherungen von, übrigens durchaus glaubwürdigen, Bekehrten, ohne alle äusere Veranlassung durch innere Anregungen zur Umkehrung ihres Willens gebracht worden zu sein. Was kann die Vernunftmoral hierzu sagen? Sie kann wohl nicht anders, als diese Versicherungen alle verwerfen. Sie muß also auch diese Versichernden alle, zwar nicht eben für Betrüger erklären, aber doch für Selbstgetäuschte, die die ihnen gewordenen äuseren Veranlassungen nicht wahrgenommen hätten. Das kann nun allerdings der Fall sein bei schwärmerischen Menschen, die sich der Beobachtung und des Nachdenkens nicht befleissigen, sondern träumerisch sich ihren Gefühlen überlassen, unbekümmert, wodurch diese aufgeregt worden sein mögen. Aber hart ist es, so über Menschen zu urtheilen, denen man aus ihrem vorherigen Leben keine Spuren einer solchen Schwärmerei nachweisen kann, und an denen auch nach ihrer Bekehrung keine bemerklich werden. Das muß die Vernunftmoral nicht achten.

Aber die christliche Moral kann kein Bedenken tragen, bei solchen Bekehrungen durch unzureichende oder ohne alle äusere Veranlassungen, wenn sie hinlänglich beglaubigt sind, unmittelbare Anregungen von Gott anzunehmen: denn die christliche Lehre begründet den Glauben an unmittelbare Einwirkungen Gottes; aus welchem

Grunde könnte sie also solche gerade bei der wichtigsten Veränderung, die im Menschen vorgehen kann, nicht gelten lassen wollen? Sie kann vielmehr eine göttliche Mitwirksamkeit nicht einmahl bei denjenigen Veranlassungen, deren Wirksamkeit begreiflich ist, ganz überflüssig finden. Sie muß also darauf bestehen, daß jede Bekehrung angeregt werde durch Gottes Veranstaltung, und daß ohne eine solche Veranstaltung keine erfolgen könnte.

Diese ganze Erörterung könnte der Moral fremd zu sein, und theils der Psychologie theils der Religionslehre anzugehören scheinen. Allein die Moral muß es doch für eine Pflicht des Untugendhaften erklären, daß er sich bekehre; und sie kann daher die Frage nicht von sich weisen, inwiefern ihm die Bekehrung zur Pflicht gemacht werden könne. Es ist aber unverkennbar, daß das ganz anders bestimmt werden müßte, wenn es einzig von dem freien Willen des Untugendhaften abhienge, sich selbst die erste Anregung zu dem Beschlusse der Bekehrung zu geben, als wenn er die erste Anregung erst von irgend einer Veranlassung zu erwarten hat. Wenn nun die reine Vernunftmoral ihm solche Veranlassungen und eine solche Anregung durch sie nicht mit voller Gewißheit versprechen kann: so wird sie ihm auch seine Bekehrung nur unter der Bedingung zur Pflicht machen können, wenn er solche Veranlassungen erhalten und durch sie angeregt werden sollte. Die theologische Vernunftmoral kann bestimmter aussprechen: du wirst Veranlassungen erhalten; wenn sie also Anregungen in dir hervorbringen, so ist es deine Pflicht, sie nicht vorsetzlich zu unterdrücken. Die christliche Moral allein aber kann unbedingt aussprechen: du wirst Anregungen bekommen, und es ist deine Pflicht, ihnen nicht zu widerstreben. Auch kann nur sie zuversicht-

lich die Erlassung der verschuldeten Strafen, bei beharrlicher Treue in der Befolgung der neuen Grundmaxime, und bei dem festen Glauben an die Begnadigung durch Christum, zusichern; nur sie kann also dem Beängstigten, die allen Muth und alle Kraft lähmende Furcht vor der Unabwendbarkeit der unseeligen Folgen der Verschuldungen benehmen, und einer ermuthigenden Freudigkeit sein Herz öffnen. Nur das muß sie, um so nachdrücklicher einschärfen, je zuversichtlicher sie Anregungen verheisen kann, daß man bei der Erfahrung solcher Anregungen nicht unthätig bleiben dürfe, sondern mit Selbstthätigkeit der Richtung folgen müsse, die sie dem Willen geben, und das nicht mit übermüthigem Vertrauen auf die eigenen Kräfte, sondern mit dem Vertrauen auf die Unterstützung von dem, der die Anregungen verfügt hat.

Die im Innern hervorgebrachten und dankbar aufgenommenen Anregungen können die Umkehrung der vorigen Grundmaxime plötzlich bewirken, und bewirken sie so, nach unverwerflichen Zeugnissen, nicht selten. Es haben auch solche plötzliche Bekehrungen nichts unbegreifliches. Sie haben nicht einmahl etwas befremdliches, wenn sie in solchen Menschen erfolgen, in denen die Eindrücke einer guten Erziehung nie gänzlich ausgetilgt waren, in denen die gesetzwidrigen Begierden durch die Macht der Gewohnheit ihrer Befriedigung noch nicht übermässig verstärkt, lasterhafte Leidenschaften noch nicht allgewaltig geworden waren, in denen noch viele gute Neigungen, nur im Dienste der Sinnlichkeit, sich erhalten hatten; und zumahl in denen, die die verkehrte Grundmaxime, die sie befolgten, nicht mit Ueberlegung gefaßt, sondern, ohne eine deutlich gedachte Regel, sich dem jedesmahligen Verlangen ihrer Sinnlichkeit hingegeben hatten.

Nur das erscheint zweifelhaft, ob man auch einem,

der erst kurz vor dem Tode sich bekehrt, Hoffnung auf Begnadigung machen dürfe. Die theologische Vernunftmoral kann das nicht wohl erlauben. Die ihr zum Grunde liegende Religionslehre findet es ohnehin schwehr, Begnadigung überhaupt mit der richterlichen Gerechtigkeit des Heiligen zu vereinigen, zusichern kann sie dieselbe durchaus nicht, am wenigsten eine gänzliche Erlassung der verschuldeten Strafen; das höchste, was sie von der, mit der Gerechtigkeit unzertrennlich verbundenen, Güte Gottes zu erwarten berechtigt ist, ist eine Milderung dieser Strafen. Würde aber wohl die Vernunftmoral erlauben, auch nur eine beruhigende und den Muth stärkende Hoffnung auf Milderung einem Sünder zu geben, der zwar seine verkehrte Grundmaxime geändert, aber früher viel Böses gestiftet hätte, das er nicht mehr ersetzen könnte, unfähig, irgend etwas Gutes mehr auszurichten? Wohl nicht; obgleich das Unvermögen zum Ersatz und zur thätigen Erweisung der Bekehrung ihn nicht in einem höheren Grade strafbar macht. Aber auch das Gewissen eines so spät bekehrten blossen Vernunftglaubigen wird ihm keine bessere Hoffnung zusprechen. So kann denn also die Vernunftmoral auch wohl nicht mit Erfolg einem dem Tode nahen Sünder seine Bekehrung zur Pflicht machen, und Ermunterungen seiner Glaubensbrüder werden wenig auf ihn wirken können.

Anders verhält es sich mit der christlichen Moral. Die Lehre des Christenthums schliesst keinen, der erst am Ende des Lebens seinen Sinn, im Glauben an die Begnadigung um Christi willen, ändert, von ihren Zusagen aus: die christliche Moral darf also auch einem solchen zur Begnadigung Hoffnung machen, sie darf ihm göttliche Mitwirkung zu seiner Bekehrung zusichern; und

und so muß sie ihm denn auch die Folgsamkeit gegen Anregungen zu dieser mit Nachdruck zur Pflicht machen. Aber sie darf auch nicht übersehen, daß die Begnadigung nur einer ächten Bekehrung verheisen ist, die aus Ehrfurcht und Liebe gegen Gott geschieht und ein ernstliches Streben nach fortschreitender Verbesserung wirkt; und der Freund, der einen Sünder an der Gränze des Lebens, mit Hinweisung auf die zu hoffende Begnadigung, zur Bekehrung ermahnt, muß bedenken, daß er und daß der Sterbende selbst nicht gewiß sein kann, ob die Bekehrung in den letzten Augenblicken, unter den Qualen des Gewissens, unter der Furcht vor dem Gericht, eine wirkliche Aenderung der Gesinnung, die Wirkung der Ehrfurcht und Liebe gegen Gott sei; ob sie also, im unwahrscheinlichen Falle der Genesung, sich erhalten und ein anhaltendes Streben nach Besserung erzeugen würde. Am zweifelhaftesten muß das erscheinen bei solchen Sündern, die im Genusse der Lebenskraft zwar die Verpflichtung, sich zu bekehren, erkannt, aber auch beschlossen hatten, die Bekehrung auf den Spätabend ihres Lebens zu verspahren; denn dieser Beschluß, erst spät sich zu bekehren, war in der That der Beschluß, sich nie zu bekehren. Oder was konnte sonst sie bewogen haben, die Bekehrung bis dahin zu verschieben, als die Hoffnung, dieser Abend werde erst dann eintreten, wann die Begierden ihre Stärke schon verlohren hätten? War aber dieser Beschluß ein anderer als der, unbekümmert um Gott und sein Gesetz, der Sinnlichkeit über alles Folge zu leisten, so lang die Begehrungen derselben nicht von selbst schwächer werden würden? Die Seelsorger solcher Spätlinge dürfen ihnen also zwar nicht alle Hoffnung absprechen; aber sie müssen ihnen die Bedingungen dieser Hoffnung einschärfen, und dürfen sich nicht erkühnen, sie nach

ihrem Tode, als gründlich Bekehrte, mit Bestimmtheit seelig zu preisen.

Der Entschluß zur fortschreitenden Verbesserung ist offenbar die nothwendige und unmittelbare Wirkung der ächten Bekehrung; der Bekehrte hat also nicht erst besondere Veranlassungen zu diesem Entschlusse abzuwarten. Eben so muß er sogleich sein Bestreben darauf hin richten, seinen Entschluß, durch öftere Erneuerung, zu befestigen und zu beleben. Die christliche Moral muß darauf nicht weniger dringen, als die Vernunftmoral. Aber hinzufügen muß sie die Erinnerung, daß zur Ausführung, nicht nur des allgemeinen Entschlusses, dem Gesetze zu gehorchen, sondern auch der speziellen Beschlüsse, gewisse Pflichten zu vollbringen, den Menschen, bei ihrem nie gänzlich vertilgbaren Hange nach der Sinnlichkeit und bei den vielfältigen Erschwehrungen und verführerischen Reizungen, der Beistand Gottes unentbehrlich bleibe; daß also auch der Tugendhafte nicht zu zuversichtlich auf die Stärke seiner pflichtmässigen Vorsätze bauen dürfe, sondern mit ihnen das Gebet um Stärkung verbinden müsse.

## 31.

## Pflichten.

Es ist nicht unsrer Willkühr überlassen, ob wir uns eine Fertigkeit des Willens, mit dem Sittengesetz übereinzustimmen, erwerben wollen oder nicht; wir sollen es, es ist uns auferlegt, ist unsre Pflicht. Dieser Begriff: Pflicht, erfordert, so geläufig er uns ist, doch eine genaue Auseinandersetzung in der Moral, und er erfordert sie auch in diesen Vorlesungen, obgleich keine Verschiedenheit seiner philosophischen und seiner christlichen Bestimmung sich hervorthut. Er erfordert sie, weil er in vielen Lehrbüchern der Moral noch nicht völlig ins klare gebracht zu sein scheint; und erfordert sie hier noch besonders wegen der in der zweiten Ausgabe meines Compendiums nachgebrachten Berichtigungen der Bestimmung desselben in meinen früheren Lehrbüchern. Selbst die schon summarisch gegebene Abhülfe einer Verwirrung der Begriffe *) bedarf einer weiteren Erörterung.

Jedes Gebot, welches ausspricht, daß wir etwas sollen, legt uns eine Pflicht auf; Pflicht ist gleichbedeutend mit moralischer Obliegenheit. Der Begriff: Pflicht, ist also eigentlich ein subjectiver Begriff, der

---

*) im 92. §.

die Abhängigkeit unsers freien Willens vom Gesetz bezeichnet. In diesem Sinne sagen wir auch, dem allgemeinen Sprachgebrauche gemäß: Es ist meine Pflicht.

Eben dieser allgemeine Sprachgebrauch trägt aber auch die Benennung: Pflicht, auf die Gebote selbst über, um sie als solche zu bezeichnen, die uns obliegen. Dadurch bekommt das Wort: Pflicht, auch einen objectiven Sinn, der jedoch die Beziehung des Objectiven auf die Subjecte in sich schließt. Nicht nur aber die Gebote, sondern auch, und noch allgemeiner, die inneren und äuseren Handlungen, die durch die Gebote von uns gefordert werden, werden Pflichten genannt. So ist z. B. die Wohlthätigkeit, als uns geboten, eine Pflicht, aber auch die einzelnen wohlthätigen Handlungen sind Pflichten. Durch das eine, wie durch das andere, wird ausgedrückt das Gebotene als das, was uns obliegt.

Nach diesem zweifachen Sprachgebrauche unterscheiden wir subjective und objective Pflichten. Beide sind aber unzertrennlich: es giebt keine subjective Pflicht, die den Subjecten nicht durch eine objective (ein Gebot) auferlegt wäre; und es giebt keine objective Pflicht, die kein Subject verpflichtete. Die Moral stellet, als Pflichtenlehre, Gebote auf, aber so, daß sie die Verbindlichkeit zu ihnen voraussetzt, oder, wo es nöthig ist, beweiset, daß ihre Vollziehung subjective Pflicht für uns sei. Daher ist es unrichtig, die Pflichten einzutheilen in subjective und objective *); denn nach dieser Eintheilung

*) Diese Unrichtigkeit ist in dem Lehrbuch und im Compendium §. 93. zu Schulden gebracht, aber in der 2. Ausgabe des Compendiums berichtigt worden.

müßte es Pflichten geben, die bloß subjective, nicht aber objective, und andere, die zwar objective, nicht aber zugleich subjective, Pflichten wären. So ist auch die Eintheilung der subjectiven Pflichten in allgemeine und individuelle unrichtig, sofern dadurch ausgedrückt werden sollte, daß gewisse subjective Pflichten nicht für alle die Individuen, denen sie durch Sittengebote auferlegt sind, Pflichten wären. Aber in einer ganz andern Hinsicht ist die Unterscheidung der individuellen Verbindlichkeit zur Erfüllung einer Pflicht von der Pflicht selbst nothwendig, zur Bestimmung nehmlich des Grades der Belohnungswürdigkeit bei ihrer Erfüllung, und der Strafwürdigkeit bei ihrer Uebertretung *).

Da die Pflichtenlehre der Moral nichts anders ist, als die Lehre von den Geboten, die uns obliegen: so können auch in ihr alle richtigen Eintheilungen der Pflichten nichts anders sein, als Eintheilungen der Gebote. Als bekannt dürfen diese Eintheilungen hier vorausgesetzt werden, und es ist nur beizubringen, was zu ihrer Erläuterung oder schärferen Bestimmung oder Rechtfertigung nöthig ist. Ueber die Eintheilung aber nach den Gegenständen der Pflichten ist das nöthige schon in der 27sten Vorlesung vorgetragen worden. Früher schon **) ist in Beziehung auf die Eintheilung der Christenpflichten in natürliche und positive bemerkt worden, daß auch die positiven für diejenigen, welche die positiven Lehren des Christenthums glaubig anerkennen, natürliche Pflichten sind, indem die Vernunft selbst

*) Wovon unten Vorl. 32.

**) Abth. 1. Vorl. 4.

sie ihnen, als aus diesen Lehren fliessende Pflichten, auflegt.

Bei der Eintheilung der uns verpflichtenden Gebote in präceptive und prohibitive setzt die Vernunftmoral, wie die christliche, voraus, daß die präceptiven zugleich prohibitive sind, indem sie das Verbot des Entgegengesetzten in sich schliessen. Die christliche Moral setzt noch überdas voraus, daß in den prohibitiven Geboten auch die entgegenstehenden präceptiven mitbegriffen seien. Nur sie kann das voraussetzen, weil nur sie die Förderung der vernunftgemässen Zwecke, deren Hinderung verboten ist, als eine allgemeine Pflicht zu begründen vermag*).

Die Eintheilung der Pflichten in unmittelbare und mittelbare bezieht sich auf die Stufenfolge der Pflichten in ihrer Ableitung von dem höchsten Gebote. Im strengen Sinne kommt freilich das Prädicat: unmittelbar, keiner abgeleiteten Pflicht zu; nur die in dem höchsten Gebote selbst liegenden sind unmittelbare. Es soll aber auch durch diese Eintheilung nur ausgedrückt werden, daß manche Pflichten erst aus andern abgeleitet sind, die selbst aus dem höchsten Gebote abgeleitet werden müssen. Der weitere Sinn, der in Beziehung auf diese letzten dem Worte: unmittelbar, beigelegt wird, kann sich durch eine ähnliche Ausdehnung des Begriffs: Prinzipien, rechtfertigen; denn es werden ja auch Lehrsätze, die aus eigentlichen Prinzipien deducirt sind, selbst Prinzipien genannt in Beziehung auf diejenigen Lehrsätze, die aus ihnen sich ergeben. Noch ist aber bei dieser Eintheilung auch die Bemerkung nicht überflüssig, daß unter den mittelbaren Pflichten auch solche sind, die in einer

---

*) S. Abth. 1. Vorl. 11.

andern Hinsicht Anspruch auf das Prädicat der relativen Unmittelbarkeit haben. So ist z. B. die Pflicht der Erhaltung der Gesundheit eine mittelbare, insofern sie aus der Pflicht der Lebenserhaltung fliesst; sofern sie aber die Möglichkeitsbedingung der Erfüllung gewisser Pflichten ist, ist sie eben so eine relativ unmittelbare, als die der Erhaltung des Lebens selbst, sofern uns diese auch als die Möglichkeitsbedingung der Erfüllung unsrer Pflichten insgemein obliegt.

Die Eintheilung der Pflichten in einfache und zusammengesetzte bezieht sich nur auf unsre Pflichten gegen andere Menschen, und entspricht der Eintheilung der Verhältnisse mit ihnen in allgemeine und besondere, wie z. B. die Pflichten der Eltern gegen ihre Kinder offenbar wegen des besonderen Verhältnisses jener zu diesen zusammengesetzte Pflichten für sie sind. Indessen könnte diese Eintheilung auch anwendbar scheinen auf die Pflichten gegen Gott und gegen uns selbst: man könnte z. B. sagen: die Pflicht der dankbaren Liebe gegen Gott ist eine zusammengesetzte Pflicht für den Christen; und: die Pflicht der Selbsterhaltung ist eine zusammengesetzte für den Vater. Allein was sich als zusammengesetzte Pflicht uns darstellen möchte, ist nicht eine aus mehr als Einem Gebote erwachsene Pflicht, sondern nur ein höherer Grad der Verbindlichkeit*), das einfache Gebot zu befolgen. So ist die Pflicht der dankbaren Liebe gegen Gott eine einfache Pflicht, die jedem obliegt, der die Güte Gottes und sein eigenes Unverdienst erkennt; nur hat der Christ eine höhere Verbindlichkeit zur Erfüllung dieses Gebotes wegen seiner vollkommenern Erkenntniß

*) wovon Vorl. 32.

von Gottes Güte: und eben so ist die Selbsterhaltung eine einfache Pflicht für den Vater, wie für jeden andern; nur hat der Vater eine höhere Verbindlichkeit, sein Leben zu erhalten, als der Kinderlose, weil er durch sein besonderes Verhältniß stärkere Willensbestimmungsgründe zur Erfüllung dieser Pflicht bekommt.

Noch ist es rathsam, zur genauern Bestimmung des Grades der Pflichten, eine Art derselben besonders herauszuheben, und sie durch eine eigene Benennung von den übrigen zu unterscheiden. Die Pflichten dieser Art sind diejenigen, die man durch einen Vertrag übernimmt. Zu ihnen gehören alle die Pflichten, denen man sich in der bürgerlichen Gesellschaft unterzieht, ohne zu ihrer Uebernehmung schon dadurch verpflichtet zu sein, daß man ein Glied der bürgerlichen Gesellschaft ist, wie jedes andre Glied. In Hinsicht auf dieses bürgerliche Verhältniß könnte man sie Berufspflichten nennen. Da aber auch andere, durch einen Vertrag übernommene, Pflichten diesen gleichgestellt werden müssen: so habe ich sie sämmtlich unter der Benennung: hypothetische Pflichten, zusammengefasst *). Diese Benennung ist aber wohl sehr allgemein gemißbilligt worden, und in der That kann ich nur darauf bestehn, daß sie nicht unpassend sei. Man kann allerdings gegen sie einwenden, daß alle zusammengesetzte Pflichten hypothetische seien, weil sie uns nur unter der Hypothese eines besonderen Verhältnisses obliegen. Aber das anstössigste bei dieser Benennung ist wohl das, daß den hypothetischen Pflichten die absoluten entgegengestellt, und also in diesem Gegensatze selbst die zusammengesetzten für absolute erklärt werden müssen. Das wird besonders anstössig bei

*) Lehrb. u. Comp. §. 96.

der Bestimmung der Grade der Pflichten, indem behauptet werden muß, die hypothetischen Pflichten lägen uns in einem höhern Grade ob als die absoluten, da man doch, nach dem allgemeinen philosophischen Sprachgebrauche, unter dem Absoluten das Unbedingte, und darum Höhere, versteht und dem Relativen, als dem Niedrigern, entgegensetzt, statt daß in der Moral die hypothetischen Pflichten, die doch aus besonderen Verhältnissen entstehen, und also relative sind, für höhere als die absoluten erklärt werden. Ich kann daher das Unbequeme dieser Benennung gar nicht abläugnen, und muß ihre Rechtfertigung darauf beschränken, daß doch diese Pflichten uns nur unter der Hypothese eines darüber eingegangenen Vertrags obliegen. Daher bin ich auch sehr bereit, diese Benennung fallen zu lassen, wenn eine andere gefunden wird, die diese Pflichten von den zusammengesetzten so unterscheidet, daß sie auf diese nicht passt. Dazu scheint sich zwar die Benennung: Vertragspflichten, von selbst darzubieten; aber auch diese erscheint nicht passend, wenn sie auf die Pflichten des Regenten gegen die Unterthanen angewandt werden sollte *).

Eine grössere Ausführlichkeit erheischet die Eintheilung in Pflichten der Achtung und der Liebe. Sie fliesst aus den zwei Grundpflichten, die in dem höchsten materialen Prinzip der Vernunftmoral und der christlichen liegen: Bezeuge jedem vernünftigen Wesen deine Achtung, und beweise sie dadurch, daß du seine vernunftgemässen Zwecke nicht hinderst, — Pflicht der Achtung; und: Bezeuge jedem deine Liebe, und beweise sie dadurch, daß du seine vernunftgemässen Zwecke förderst, — Pflicht der Liebe. Nach diesen Grundpflichten theilen sich alle

*) S. Comp. 2. Ausgabe §. 221.

einzelne Pflichten gegen vernünftige Wesen in Pflichten der Achtung und in Pflichten der Liebe, und es gehet auf diese alles über, was über die beiden Grundpflichten, besonders was über den Antheil des Gefühls der Liebe an der Pflichtvollbringung früherhin bemerkt worden ist *). Die Grundpflicht aber der Bezeugung der Achtung ist der der Bezeugung der Liebe so gleich, daß es ganz unnöthig ist, sie in eine zweifache Bezeugung einzutheilen; es ist genug, das Unterscheidende in den Begriffen der Achtung und der Liebe fest zu halten. Es bezieht sich also die Eintheilung der Pflichten in die der Achtung und die der Liebe in der That nur auf die Beweisung der Achtung durch die Nichthinderung der vernunftgemässen Zwecke, und der Liebe durch die Förderung derselben. Es ist aber auch nöthig zu bemerken, daß die Pflicht der Bezeugung von der der Beweisung nie getrennt werden darf, so wenig als die Beweisung von der Bezeugung da, wo ein hinderndes oder förderndes Einwirken auf die Zwecke möglich ist. Eine wirkliche Beweisung der Achtung und der Liebe lässt sich mit der Bezeugung ihres Gegentheils gar nicht vereinigen. So könnte ja z. B. eine Wohlthat, die auf eine unfreundliche und herabwürdigende Weise ertheilt würde, durchaus nicht für eine Beweisung der Achtung und Liebe geltend gemacht werden.

Dagegen ist das Unterscheidende der verpflichtenden

---

*) Abth. 1. Vorl. 11. Damit muß auch verbunden werden die Erinnerung über das, was wir zur Erweckung und Stärkung der Gefühle zu thun vermögen (Vorl. 20. S. 25.); denn das Wirken Gottes in uns überhebt uns keineswegs unsrer eigenen Wirksamkeit.

Gebote, die Achtung durch die Nichthinderung der vernunftgemässen Zwecke, und die Liebe durch ihre Förderung zu beweisen, so wichtig, daß es die Eintheilung der Pflichten der Beweisung wirklich nothwendig macht. Es ist nehmlich die Nichthinderung der einzelnen vernunftgemässen Zwecke viel bestimmter uns auferlegt, als ihre Förderung. Es ist uns z. B. zwar eben so wohl auferlegt, unsre Liebe gegen Hülfsbedürftige dadurch zu beweisen, daß wir ihren Bedürfnissen abhelfen, und somit ihre vernunftgemässen Zwecke fördern, als uns auferlegt ist, die Achtung gegen unsre Gläubiger dadurch zu beweisen, daß wir unsre Schuld an sie entrichten und nicht durch die Unterlassung der Entrichtung ihre vernunftgemässen Zwecke bei dem Darlehen hindern; aber wie viel haben wir in den Fällen der Vollziehung jener Pflicht der Liebe erst zu überlegen, und wie wenig dagegen bei dieser Pflicht der Achtung! Wir werden um Hülfe angesprochen, und wir erkennen die Hülfsleistung im allgemeinen für unsre Pflicht: aber es fragt sich erst, wie diese Hülfe zu leisten sei, denn z. B. einem unbesonnenen Verschwender Geldsummen in die Hände zu geben, könnte für ihn und für Andere noch weit schädlicher werden, als ihn hülflos zu lassen; es fragt sich, wie viel gerade wir ihm zu leisten schuldig seien; es fragt sich sogar, ob wir einem Unwürdigen und der Hülfe nicht dringend Bedürftigen Hülfe überhaupt schuldig seien. Alle diese Fragen fallen weg bei der Pflicht, unsern Gläubiger zu befriedigen. Die grössere Bestimmtheit der Pflichten der Achtung rühret daher, daß sie aus einer prohibitiven Pflicht ausfliessen, der Pflicht nehmlich, vernunftgemässe Zwecke nicht zu hindern; denn nichts ist einfacher, als nicht zu thun, was nicht gethan werden soll. Und diese Einfachheit ver-

liehren die Pflichten der Achtung auch dann nicht ganz, wenn uns Handlungen, wie die Bezahlung der Schuld, durch sie auferlegt sind, wiewohl Handlungen immer etwas Zusammengesetztes in sich enthalten; denn die Handlungen zum Beweise der Achtung sollen doch immer nur vollbracht werden, um vernunftgemässe Zwecke nicht zu hindern, und wodurch solche gehindert werden würden, spricht das Gebot der Handlung unzweideutig aus.

In Hinsicht auf die Ungleichheit der Bestimmtheit nennen viele Sittenlehrer die Pflichten der Achtung vollkommene, und die Pflichten der Liebe unvollkommene Pflichten. Aber genau passend sind doch diese Benennungen nicht. Denn man kann nicht füglich eine Pflicht wegen ihrer grösseren Bestimmtheit eine vollkommene nennen und eine andere wegen ihrer geringern Bestimmtheit eine unvollkommene; nur die Bestimmtheit der einen kann vollkommen heisen, die der andern unvollkommen. Ueber das aber führet diese Benennung zu Mißdeutungen, und diese machen noch eine weitere Ausführlichkeit über sie nöthig.

Wenn man sich auch darüber schon verständigt hat, daß die Benennungen: vollkommene und unvollkommene Pflichten, nicht ihnen selbst, sondern nur ihrer Bestimmtheit, gelten sollen: so scheinet doch die Benennung: vollkommene, auszusprechen, die Pflichten der Achtung seien alle so vollständig bestimmt, daß durchaus keine zweifelhafte Frage in den Fällen ihrer Vollziehung Statt finde. Aber so verhält sichs nicht; auch bei ihnen kann noch manches zu fragen sein. So fallen z. B. bei der Pflicht, eine Schuld zu bezahlen, zwar viele Fragen weg, die bei der Pflicht, eine Wohlthat zu erweisen, nothwendig sind: aber es kann sich doch fragen, ob die schuldige Summe eben jetzt, und ob sie auf einmahl ganz

zu bezahlen sei, wenn darüber nichts vertragsmässig festgesetzt worden ist; und dabei kommt zwar nicht die Würdigkeit des Gläubigers, aber doch seine, und selbst des Schuldners, Bedürftigkeit in Betrachtung. Nicht einmahl alle pflichtmässigen Unterlassungen sind für alle einzelne Fälle vollständig bestimmt. Wie oft hat z. B. der Richter zu überlegen, ob nicht die Gerechtigkeit gebiete, der Gesundheit und selbst des Lebens des Straffälligen nicht zu schonen!

Diese Mißdeutung ist um so sorgfältiger zu verhüten, da scharfsinnige Denker eine vollständige Bestimmtheit wirklich von allen Pflichten fordern, und demnach nicht nur die Pflichten der Liebe nicht für Pflichten gelten lassen können, sondern nicht einmahl die nicht ganz vollständig bestimmten Pflichten der Achtung. „Wesentlich" sagt Schleiermacher *) „ist jeder Pflichtbegriff Construction des Sittlichen durch Gränzbestimmung des Handelns; und eine Formel, die ein blosses Handeln ausdrückt ohne solche Gränzbestimmung, ist keine Formel für eine Pflicht. Eine solche z. B. ist die, wenn gesagt wird, es sei Pflicht, das Leben zu erhalten; denn unter diese Formel lässt sich, wenn nicht das Wie, Wodurch, und Wenn bestimmt ist, viel Unsittliches unterbringen." — Sonach würde die Moral sehr wenige allgemeine Pflichten übrig behalten. Alle nicht für alle Fälle der Vollziehung ohne Einschränkung aufgegebenen wären keine; sie würden erst Pflichten durch das Zufällige bei ihrer Ausübung, durch das Wie, Wodurch, und die bedingenden Umstände. Und dennoch könnten die Gränzen des sittlichen Handelns nicht bestimmt werden, wenn nicht das Handeln selbst sittlich geboten und also zur

*) Grundlinien S. 190. f.

Pflicht gemacht wäre, so wie keine Gränzen eines unsittlichen Handelns, wenn nicht das Handeln selbst verboten, seine Unterlassung zur Pflicht gemacht wäre. So bleiben denn also die allgemeinen Pflichten wirkliche Pflichten, wenn sie gleich nicht unter allen Umständen, und nicht immer auf dieselbe Weise und durch dieselben Mittel vollzogen werden dürfen; sie bleiben Pflichten, wie die Regeln Regeln bleiben, wenn sie gleich Ausnahmen haben: es bleibt eine wirkliche Pflichtformel, das Leben nicht zu zerstören (Pflicht der Achtung), und das Leben zu erhalten (Pflicht der Liebe). Unseres Dankes werth ist aber dabei die Erinnerung an die Nothwendigkeit der Gränzbestimmung der Pflichten. Diese ist allerdings unerläßlich bei der speziellen Pflichtenlehre. Nur ist dabei zu bemerken, daß auch in dieser die Gränzen der Pflichten nur im allgemeinen sich bestimmen lassen; denn es ist offenbar unmöglich, ihre Gränzen für jeden einzelnen möglichen Fall so zu bestimmen, daß Keiner in irgend einem Falle ferner Ursache haben könnte, sich zweifelnd zu fragen, wie er eine Pflicht, und ob gerade jetzt, zu vollbringen habe. Uebrigens wird es durch die Einwendung gegen die Allgemeinheit der nicht für alle Fälle bestimmten Pflichten desto einleuchtender, daß es nicht rathsam sei, Pflichten der Achtung, die nicht so durchaus bestimmt sind, vollkommene Pflichten zu nennen, weil man sie durch diese Benennung für durchaus bestimmte erklären zu wollen scheinen könnte.

Minder erheblich ist eine andere Mißdeutung, zu der die Eintheilung der Pflichten in vollkommene und unvollkommene Anlaß geben könnte, diese nehmlich, als ob die unvollkommenen Pflichten uns nicht eben so streng auferlegt wären, als die vollkommenen, als ob sie uns grössere Willkühr liessen, als ob sie wohl gar nicht zur

unbedingten sittlichen Gesetzgebung gehörten. Minder erheblich ist diese Mißdeutung darum, weil es sehr leicht ist, ihr zu begegnen. Denn es ist doch wahrhaftig nicht schwehr einzusehen, daß Sittengebote, die uns mit Beschränkungen gegeben sind, unter diesen Beschränkungen unbedingt uns obliegen, und daß es nicht vom Gesetzgeber uns überlassen sei, sie nach Gefallen zu beschränken, sondern daß es der Gesetzgeber selbst sei, der sie beschränkt. Aber besser ist es doch unstreitig, einer so verderblichen Mißdeutung ganz vorzubeugen.

Am wenigsten kann man auf diese Mißdeutung fallen bei den Grundpflichten der christlichen Moral, die in dem höchsten Gebote derselben enthalten sind, den Pflichten, Gott und alle vernünftigen Wesen zu achten, und sie zu lieben. Oder wer könnte sich träumen lassen, daß uns zwar die Ehrfurcht gegen Gott streng geboten, die Liebe aber zu ihm mehr in unsre Willkühr gestellt sei? Indessen ist die Bemerkung nöthig, daß bei diesen Grundpflichten auch der Grund der Eintheilung der Pflichten in Pflichten der Achtung und Liebe wegfällt, der auf der Verschiedenheit der Grade ihrer Bestimmtheit beruht. Denn die Gebote enthalten ohne alle Beschränkung den Grund aller aus ihnen abgeleiteten Pflichten in sich: nur die abgeleiteten Pflichten, die in einzelnen Fällen vollbracht werden müssen, können mit beschränkenden Bestimmungen für diese Fälle behaftet sein; und der Grund dieser Beschränkungen kann nicht in dem Grunde der beschränkten Pflichten gesucht werden. Auch wird kein Zweifler seine Bedenklichkeiten gegen unbeschränkte Pflichtformeln auf die Grundpflichten erstrecken.

Noch weniger, als die bisher besprochene, kann die Benennung: Pflichten der Gerechtigkeit und der Güte, gebilligt werden. Nicht nur ist sie der Mißdeu-

tung auf eine Willkühr bei den Pflichten der Liebe noch mehr ausgesezt, sondern es ist auch dieser Ausdruck bei Pflichten gegen Gott auffallend unschicklich. Güte des Menschen gegen Gott ist ein so empörender Gedanke, daß uns keine rechtfertigende Auslegung mit ihm aussöhnen kann.

Bisher ist der Pflichtbegriff auf die innern und äussern Handlungen bezogen worden, die das Sittengesez uns auflegt. Es ist aber noch nöthig, ihn besonders auf unsre Absichten und Zwecke bei dem uns obliegenden Handeln zu beziehen; denn auch auf diese erstreckt sich die sittliche Gesezgebung und unsre Pflicht. Es ist uns nicht freigestellt, zu welchem Ende wir die gebotenen Handlungen zu vollbringen beschliessen wollen: auch gesezmässige Handlungen werden pflichtwidrig durch unmoralische Absichten und Zwecke; und wie viele werden nicht aus solchen vollbracht, und müssen deßwegen alle, wie legal sie auch sein mögen, für unmoralisch erklärt werden!

Zweck und Absicht unterscheiden sich bei unserm Handeln gegen Menschen von einander, wiewohl der gemeine Sprachgebrauch keinen Unterschied zwischen ihnen macht. Zweck ist das, was wir durch unser Handeln bewirken wollen, Absicht dasjenige, was uns zu diesem Zwecke bestimmt. Dieser Unterschied ist selbst in dem höchsten materialen Prinzip angedeutet: Wir sollen die vernunftgemässen Zwecke der vernünftigen Wesen nicht hindern, sondern fördern, das soll also der Zweck unsres Handelns gegen sie sein; aber wir sollen zu diesem Zwecke handeln, um unsre Achtung und Liebe gegen sie zu beweisen, das soll also die Absicht sein, die uns zu diesem Zwecke des Handelns bestimmt.

Bei unsrem pflichtmässigen Handeln gegen Gott aber verliehrt sich dieser Unterschied. In dem Allvollkommenen ist kein Zweck, der sich auf Ihn selbst bezöge und durch unser Handeln gefördert oder gehindert werden könnte, zu denken. Wir können also auch bei unsrem Handeln gegen Gott nicht den Zweck haben, irgend etwas in Ihm wirklich zu machen; wohl aber sollen wir, nach der theologischen Moral, zu diesem Handeln bestimmt werden durch die Absicht, unsre Ehrfurcht und Liebe gegen Ihn zu bezeugen. Dagegen haben wir die Nichthinderung und Förderung der vernunftgemässen Zwecke der Menschen als einen auf die Menschen sich beziehenden Zweck Gottes zu betrachten, den er an ihnen und durch sie erreicht wissen will. Dadurch tritt denn bei unsrem Handeln gegen uns und andere Menschen nicht nur der Unterschied zwischen Zweck und Absicht, sondern auch eine zweifache pflichtmässige Absicht, hervor: die eine und höchste, unsre Ehrfurcht und Liebe gegen Gott, die andere und untergeordnete, unsre Achtung und Liebe gegen die Menschen zu beweisen. Auch die reine Vernunftmoral erkennt, mit derselben Unterordnung, die gedoppelte pflichtmässige Absicht dabei an, unsre Achtung gegen die gesetzgebende Vernunft und gegen die Menschen zu beweisen.

In der christlichen Moral zeigt sich zwar der Unterschied zwischen Absicht und Zweck bei den Bittgebeten, die sie uns zur Pflicht macht, ungeachtet diese Gebete Handlungen gegen Gott sind; wir haben bei ihnen den Zweck, vernunftgemässe Zwecke zu fördern, aber was uns zur Förderung dieser Zwecke durch das Gebet bestimmen, was also die Absicht unsrer Bittgebete sein soll, ist die Bezeugung unsrer kindlichen Liebe zu Gott, und unsres ehrfurchtsvollen Glaubens an seine

Verheisung der Erhörung: allein es ist dennoch bei dem Vortrag der Lehre vom Bittgebet die Bemerkung dieses Unterschieds nicht eben nothwendig, da es in die Augen fällt, daß nur die Absicht unsrer Bitten auf Gott gerichtet ist, ihr Zweck aber auf die Menschen. Ohnehin hat die Unterscheidung zwischen Absicht und Zweck überhaupt einen Anstrich von scholastischer Subtilität. Indessen ist ihre praktische Erheblichkeit, zur Bestimmung der reinen Pflichtmässigkeit unsers Handelns, nicht zu verkennen. Daher ist sie in der allgemeinen Pflichtenlehre nicht überflüssig, zumahl da in der speziellen doch nur von den speziellen Zwecken der pflichtmässigen Handlungen gesprochen werden kann.

## 32.

### Grade der Pflichten.

Es ist bereits in der Propädeutik bemerkt worden*), daß wir Grade der Pflichten unterscheiden müssen, weil das Gewissen die Uebertretung gewisser Gebote für noch strafbarer erklärt, als die Uebertretung anderer. Die Richtigkeit dieses Urtheils vorausgesetzt, ist nicht zu bezweifeln, daß jene Gebote in einem höheren Grade uns zur Pflicht gemacht seien, als diese. Da aber auch bemerkt worden ist, daß das Gewissen in uns ein irrendes sein könne, so ist dadurch schon angedeutet, daß der Bestimmung der Grade der Pflichten die Untersuchung vorausgehen müsse, ob nicht die Behauptung des Stufenunterschiedes in der Strafbarkeit der Uebertretungen dem irrenden Gewissen zuzuschreiben sei, ob also das Gefühl, welches unsre Vorstellungen in dem Falle der Uebertretung gewisser Gebote begleitet, das reine moralische Gefühl sei. Darüber entscheidet aber schon das Nöthigungsgefühl, welches für das Erkennungsprinzip anerkannt werden muß**); und dieses entscheidet für die Richtigkeit der Behauptung. So wie aber die Gewißheit,

*) Vorl. 25. S. 65.

**) S. Abth. 1. Vorl. 10.

die dieses Gefühl giebt, uns nicht abhalten konnte, ein höchstes materiales Prinzip aufzusuchen, so darf sie auch bei der gegenwärtigen Untersuchung unsre Aufmerksamkeit von den Gründen nicht abziehen, die sich uns für die stufenweise Strafbarkeit der Uebertretungen, und damit für die Grade der Pflichten, darbieten. Nicht alle diese Gründe sind gleich einleuchtend; es werden daher einige nur genannt zu werden brauchen, andere aber eine ausführliche Erörterung erfordern. Am bequemsten folgen wir dabei den Eintheilungen in der vorherigen Vorlesung.

Ganz einleuchtend ist es, daß die zusammengesetzten Pflichten höhere sind, als die einfachen, und die unmittelbaren höhere, als die mittelbaren, sofern diese erst durch jene für uns Pflichten werden.

Dagegen würde uns die Behauptung, daß die hypothetischen Pflichten höhere seien, als die absoluten, verwerflich erscheinen, wenn wir uns bei diesen Benennungen an den allgemeinen Begriff vom Absoluten und Hypothetischen hielten. Lassen wir uns aber gefallen, daß die Pflichten, die man durch einen rechtmässigen Vertrag übernimmt, hypothetische genannt werden: so wird es auch bei dieser Eintheilung einleuchtend, daß die hypothetischen die höheren seien. Denn ein Vertrag setzt voraus, daß die eine Partei sich zu etwas verpflichtet, wozu sie nicht verpflichtet wäre, wenn nicht die andere ebenfalls zu etwas sich verpflichtete, wozu sie ohne die von der ersten Partei übernommene Verpflichtung nicht verpflichtet sein würde. Wer ohnehin zu etwas verpflichtet ist, wie z. B. der Schuldner zur Befriedigung seines Gläubigers, hat so wenig einen Vertrag über diese Befriedigung mit dem Andern einzugehn, als der Andere sich in einen einzulassen; nur da, wo die eine Partei sich

zu etwas anheischig macht, was an sich nicht Pflicht für sie ist, findet ein Vertrag mit der andern Statt; und die Bedingung desselben ist, daß die andere auch zu etwas, was an sich nicht Pflicht für sie wäre, sich verbindlich mache, wie z. B. Staaten bei Angriffs- oder Vertheidigungsbündnissen. Entwickeln wir uns nun, was in der Natur eines solchen Vertrags liegt: so wird es klar, daß jede Partei durch ihn der andern sich hingiebt als ein Mittel zu deren Zwecken. Bricht nun eine Partei den Vertrag, so behandelt sie die andere nicht als Selbstzweck, sondern als blosses Mittel für Ihre Zwecke. Dadurch verletzet sie aber so auffallend wie möglich die in dem höchsten Gebote ausgesprochene Pflicht der Achtung gegen jedes vernünftige Wesen. Da nun hierbei schon vorausgesetzt ist, daß die Verbindlichkeiten, die von den contrahirenden Parteien gegenseitig übernommen werden, dem Sittengesetze gemäß seien; so ist ja wohl unwidersprechlich, daß die Uebertretung einer hypothetischen Pflicht strafbarer sei, als die Uebertretung einer absoluten, durch welche die Nichtachtung Anderer nicht so bestimmt ausgesprochen wird.

Anstössig ist Mehreren die Bestimmung geworden, daß die Pflichten der Achtung höhere seien, als die Pflichten der Liebe; und doch ist es, wie wir wissen, nicht räthlich, dem Anstosse durch die Benennungen: vollkommene und unvollkommene Pflichten, auszuweichen. Allerdings ist die Liebe eine moralisch höhere Gesinnung, als die Achtung, weil sie die von Hinderung vernunftgemässer Zwecke abhaltende Achtung schon in sich faßt, und dieser die Thätigkeit zur Förderung solcher Zwecke beifügt. Daher scheinen denn auch die Pflichten der Liebe für die höheren erkannt werden zu müssen, zumahl in der christlichen Moral, die alle unsre Obliegenheiten auf die

Obliegenheit der Liebe zurückführt. So scheinet denn auch die von ihr uns auferlegte Pflicht der Feindesliebe höher zu sein, als die, den Feinden die ihnen gebührende Achtung nicht zu versagen. Noch weitere Bestätigung scheinet dieses Urtheil dadurch zu erhalten, daß es uns allen natürlich ist, die Liebe, die uns bewiesen wird, höher zu schätzen, als die uns bewiesene Achtung. — Allein bei diesem allen wird nicht darauf geachtet, daß die Grade der Pflichten sich nicht bestimmen nach dem Höhern oder Schätzbarern, was in ihrer Vollbringung liegt, sondern nach den Graden der Strafbarkeit ihrer Uebertretung. Diese ist aber bei den Pflichten der Achtung offenbar grösser, weil diese uns bestimmter auferlegt sind. Und so urtheilen wir auch alle, sobald wir über die Strafbarkeit der Uebertretung allein urtheilen und dabei dem reinen moralischen Gefühle uns überlassen. Wir urtheilen z. B., daß es strafbar sei, Schulden unbezahlt zu lassen, wenn gleich die dem Gläubiger gebührende Summe zur Erfüllung einer Wohlthätigkeitspflicht verwandt würde, die ausserdem unerfüllt bleiben müßte.

Die Bestimmung, daß die Pflichten gegen Gott höhere seien, als die gegen die Menschen wird von der reinen Vernunftmoral ganz verworfen, und nicht nur von der, welche uns alle Kenntniß von Gott abspricht, sondern auch von der, die auf Gott Rücksicht nimmt, aber nicht Ihn, sondern die allgemeine Vernunft allein, für den moralischen Gesetzgeber anerkennt. Sie erkennt nehmlich die Achtung gegen Gott zwar für eine Pflicht, und spricht aus, daß Ihm Ehrfurcht, die höchste Achtung gebühre; aber diese Pflicht ist von der der Achtung jedes vernünftigen Wesens gar nicht, und also auch nicht dem Grade nach, verschieden. Denn das Gebot, die Vernunft in jedem Wesen zu achten, schliesst

schon in sich, daß jedes Wesen zu achten sei nach dem Grade seiner Vernünftigkeit; das Gebot, Gott über alles zu achten, ist kein anderes als das, die andern vernünftigen Wesen zu achten nach dem Grade ihrer Vernünftigkeit; sonach aber ist die Pflicht, Gott, das unendlich vernünftige Wesen, höher zu achten, als alle menschlichen Weisen, keine höhere Pflicht, als die, den Weisen unter den Menschen höher zu achten, als den Thoren.

Aber der theologischen Moral ist die Unterscheidung der Pflichten gegen Gott von denen gegen die Menschen, und die Bestimmung, daß jene Pflichten höher seien als diese, einleuchtend nothwendig; und die theologische Vernunftmoral stimmt darinn mit der christlichen gänzlich überein. Denn indem sie das ganze Sittengesetz für das Gesetz Gottes erkennt, erkennet sie auch, daß alle Sittengebote darum Pflichten für uns seien, weil sie uns von Gott gegeben sind. So sind denn aber auch alle Pflichten gegen die Menschen unmittelbar Pflichten gegen Gott; sie werden uns erst mittelbar zu Pflichten gegen die Menschen durch die Ehrfurcht und Liebe, die wir Gott schuldig sind. Wenn nun die unmittelbaren Pflichten unstreitig höhere sind, als die mittelbaren, so sind es auch unstreitig die Pflichten gegen Gott.

Aber einer Mißdeutung ist diese Bestimmung ausgesetzt, und es sind nicht wenige fromme und gute Menschen in ihr befangen. Es scheinen nehmlich die pflichtmässigen innern und äusern Handlungen, die unmittelbar gegen Gott vollbracht werden, wie alle Andachtsübungen, als unmittelbare Pflichten gegen Gott, höhere Pflichten zu sein, als alle Pflichten gegen die Menschen. Daraus würde denn folgen, daß es strafbar sei, eine Andachtsübung zu unterlassen oder auch nur zu

unterbrechen, um einem Menschen, wie nahe er uns auch angehe, in irgend einer Noth, wie dringend sie auch sei, Hülfe zu leisten. Dabei wird aber die Unmittelbarkeit des Gegenstandes der pflichtmässigen Handlungen, mit der Unmittelbarkeit der Pflichten, die durch diese Handlungen vollzogen werden, irrig verwechselt. Die Pflichten gegen die Menschen bleiben unmittelbare Pflichten gegen Gott, obwohl die Menschen die unmittelbaren Gegenstände der pflichtmässigen Handlungen gegen sie sind. So wie die Andachtsübungen, deren Gegenstand unmittelbar Gott ist, unmittelbare Pflichten gegen Gott sind: so sind es auch die menschenfreundlichen Hülfsleistungen, deren unmittelbarer Gegenstand Menschen sind. Durch die Andachtsübungen wird Gott die ihm gebührende Ehrfurcht und Liebe bezeugt, durch die Hülfsleistungen bewiesen. Dabei bleibt noch unentschieden, ob es überhaupt höhere Pflicht sei, die Achtung und Liebe, die das Sittengesetz fordert, zu bezeugen oder zu beweisen; wir können aber nicht anstehen, dafür zu entscheiden, daß die Beweisung die höhere Pflicht sei, weil sie die thätliche Bezeugung der Achtung und Liebe ist, und weil ihre Unterlassung ein thätlicher Beweis der Nichtachtung sein würde. Sonach gewinnt es aber wieder den Anschein, als wären die Pflichten gegen die Menschen doch höhere, als die Pflichten gegen Gott, weil die Ehrfurcht und Liebe gegen Gott durch jene nur bezeugt, durch diese aber bewiesen würde. Allein wenn wir die Pflichten gegen die Menschen für unmittelbare Pflichten gegen Gott erkennen, so dürfen wir die Pflichten gegen die Menschen gar nicht auf solche Weise von den Pflichten gegen Gott unterscheiden.

**Warum unterscheiden wir aber die Pflichten gegen die Menschen denn doch von den Pflichten gegen Gott?**

warum dringen wir darauf, daß diese höhere Pflichten seien, als jene? — Darum, weil die Pflichten gegen Menschen auch aus andren Bestimmungsgründen als dem der Ehrfurcht und Liebe gegen Gott vollzogen werden können; darum, weil sie vollzogen werden können einzig aus Liebe zu den Menschen; darum, weil wir uns bereden können, es sei höhere Pflicht, eine pflichtmässige Handlung gegen Menschen ohne alle Hinsicht auf Gott zu vollbringen, als eine pflichtmässige Handlung gegen Gott aus Ehrfurcht gegen Ihn. Wer hierinn einen schwärmerischen Mysticismus wittert, frage sich selbst, ob nicht die reine Vernunftmoral eben so entscheide, daß alle Pflichten gegen die Menschen unmittelbare Pflichten gegen die gesetzgebende Vernunft, und daß daher die Pflichten gegen diese Vernunft höhere Pflichten seien, als die gegen die Menschen.

Daß übrigens so manche, fast scholastische, Subtilitäten in diese Rechtfertigung gebracht worden sind, darf nicht der Moral zur Last gelegt werden; es ist ja offenbar, daß sie nur durch eben so subtile Einwendungen oder durch Mißdeutungen nöthig gemacht worden sind.

Aus der Bestimmung, daß die Achtungsbeweisung höhere Pflicht sei, als die Achtungsbezeugung, ergiebt sich auch — um doch die Grade der Zwecke der pflichtmässigen Handlungen nicht ganz zu übergehn —, daß es ein höherer Zweck sei, Achtung und Liebe zu beweisen, als zu bezeugen. Was sonst noch über die Grade dieser Zwecke gesagt werden könnte*), ist für sich klar.

Aber desto grössere Schwiehrigkeiten zeigen sich bei

---

*) S. Comp. 2. Ausg. §. 107, wo die frühere Ausgabe berichtigt worden ist.

der Frage, ob die Pflichten gegen uns selbst höhere Pflichten seien, als die gegen Andere, oder umgekehrt. Abweisen lässt sich diese Frage nicht, die von jeher das Nachdenken beschäftigt hat.

Die gemeine Meinung, die aber nicht auf das moralische Gefühl sich stützen kann, der vielmehr das Gewissen in vielen Fällen widerspricht, eignet den Selbstpflichten den höheren Grad zu, und spricht sich in mehreren sehr gewöhnlichen Sprüchwörtern aus, z. B.: die nächste Treue bin ich mir selbst schuldig. Dieser Meinung müssen auch diejenigen beitreten, welche die Verpflichtung zum Gehorsam gegen das Sittengesetz auf die natürlichen Triebe also gründen, daß sie den stärkeren Trieben eine höhere Verpflichtungskraft beilegen; denn daß die selbstischen Triebe ungleich stärker seien als der sympathetische, ist unläugbar. Dagegen werden diejenigen, welche zwar auch den Verpflichtungsgrund in den Trieben suchen, aber doch zugleich die Verpflichtung anerkennen, die sinnlichen Triebe in Unterordnuug unter die vernünftigen zu erhalten, nicht umhin können, den Pflichten gegen Andere einen höheren Grad einzuräumen, als denen gegen uns selbst; denn auch das ist unläugbar, daß an den selbstischen Trieben die Sinnlichkeit grösseren Antheil habe, als die Vernunft. Allein da früher schon dargethan worden ist*), daß die Triebe zum Verpflichtungsprinzip untauglich seien: so ist nicht erst darzuthun, daß sie auch zur Bestimmung der Grade der Pflichten nicht taugen.

Bedenklich müssen wir es, bei unsrem Forschen nach dem Gradeverhältniß der Selbstpflichten zu den Nächstenpflichten, schon finden, daß das Erkennungs-

---

*) Abth. 1. Vorl. 12.

prinzip darüber nicht entscheidet, sondern in den einzelnen Fällen, in denen es auf die Grade dieser Pflichten ankommt, manchmahl Pflichten gegen Uns, manchmahl Pflichten gegen Andre, für höher erklärt.

Wir kommen aber auch nicht viel weiter, wenn wir die Bestimmung aus dem höchsten materialen Prinzip abzuleiten versuchen. Aus diesem ergiebt sich freilich, daß alle Gebote von uns vollzogen werden sollen aus Achtung und Liebe gegen das Gesetz und den Gesetzgeber; und daß also gesetzliche Handlungen, die nur aus Selbstliebe gethan werden, nicht pflichtmässige Handlungen, diejenigen aber, an denen jene Achtung und Liebe, aber auch diese Selbstliebe, Antheil hat, zwar pflichtmässige, aber doch unvollkommen — pflichtmässige Handlungen seien; daß also unter den unvollkommen — pflichtmässigen Handlungen diejenigen, die pflichtmässigeren seien, zu welchen uns die reine Achtung und Liebe mehr, als die Selbstliebe, bestimmten. Allein wir dürfen daraus nicht folgern, daß also alle gesetzlichen Handlungen gegen Andere pflichtmässiger seien, als die gegen Uns. Denn wir müssten dabei voraussetzen, daß an der Vollbringung aller Nächstenpflichten die Selbstliebe keinen, oder doch einen viel geringeren, Antheil hätte, als an der Vollbringung der Selbstpflichten; aber wie könnten wir das? Es ist ja unläugbar, daß nicht wenige gesetzliche Handlungen gegen den Nächsten aus Selbstliebe, in der Hoffnung einer reichlichen Vergeltung, gethan werden; und wie könnten wir widersprechen, daß auch zu gesetzlichen Handlungen gegen uns selbst die Achtung und Liebe gegen Gott und sein Gesetz uns mehr bestimmen könne, als die natürliche Liebe zu uns, z. B. zum Widerstand gegen die gewaltigsten Reizungen zur Uebertretung gewisser Selbstpflichten? Woll-

ten wir aber dennoch hartnäckig darauf bestehn, an den Handlungen gegen Andere habe die Selbstliebe weniger Antheil, und sie seien also pflichtmässiger, als die gegen Uns: so würde daraus gerade das Gegentheil von der behaupteten Gradesbestimmung folgen. Denn für höhere Pflichten sind diejenigen erklärt, deren Uebertretung strafbarer ist: können wir aber läugnen, daß es strafbarer sei, gesetzliche Handlungen zu unterlassen, zu deren Vollbringung uns sogar unsre Selbstliebe antreibt, oder gesetzwidrige Handlungen zu begehn, von denen schon die Selbstliebe uns abmahnt, als gesetzliche Handlungen zu unterlassen wegen des Widerstrebens der natürlichen Selbstliebe, oder gesetzwidrige zu thun wegen des Antriebs dieser Selbstliebe? So müssten wir ja aber die Selbstpflichten für höher erklären als die Nächstenpflichten.

Nach diesem allen können wir wohl nicht umhin, zu gestehn, einstimmig mit dem Erkennungsprinzip, daß weder die Selbstpflichten noch die Nächstenpflichten an sich für die höheren erklärt werden können, sondern daß in manchen Fällen jene, in andern diese, die höheren seien. Es kommt also nur darauf an, die Regel zu finden, nach der diese Fälle zu beurtheilen sind. Ist uns aber diese Regel nicht schon gegeben? Läßt sich eine andere auch nur denken, als diese: die höheren Pflichten bleiben höhere, sie mögen höhere Pflichten gegen Uns oder gegen unsern Nächsten sein? Dieser Regel gemäß leidet auch die Würdigung der Grade der Zwecke unsrer pflichtmässigen Handlungen keine Aenderung dadurch, daß Wir oder Andere die Gegenstände dieser Handlungen sind.

Noch ist es aber von Wichtigkeit, die Grade der individuellen Verbindlichkeit zu bestimmen.

Es ist bereits bemerkt worden *), daß zwar die Pflichten nicht eingetheilt werden können in objective und subjective, weil alle objectiven Pflichten zugleich auch subjective sind, und umgekehrt; daß aber doch die allgemeine Verbindlichkeit (subjective Pflicht) zu den objectiven Pflichten zu unterscheiden sei von der individuellen Verbindlichkeit zu ihrer Vollbringung, und zwar deßwegen, weil von den Graden dieser Verbindlichkeit die Grade der Vergeltung abhangen, die wir für die Vollbringung oder Uebertretung unsrer Pflichten zu gewarten haben. Aber es ist doch nicht zu läugnen, daß die Unterscheidung der individuellen Verbindlichkeit von der allgemeinen subjectiven etwas befremdliches habe, da ja jedes Individuum zur Vollbringung der allgemeinen Pflichten verbunden ist; und wohl noch mehr die Bestimmung der Grade der Vergeltung nach den Graden der individuellen Verbindlichkeit, da die Grade der Vergeltung nur nach den Graden der objectiven Pflichten sich bestimmen zu können scheinen. In der That würde auch diese Befremdung kaum zu entfernen sein, wenn die Unterscheidung der Pflichten und die Grade der Vergeltung nur durch Begriffe bestimmt werden müßten. Allein die Tugendlehre ist keine Wissenschaft aus blossen Begriffen; sie nimmt Rücksicht auf die empirisch bekannte Beschaffenheit der Menschen, und auf diese gründet sich die Unterscheidung, und die Bestimmung der Grade der Vergeltung.

Nicht alle Menschen kennen alle Sittengebote, auch kennen nicht Alle die ihnen bekannten Gebote mit gleicher Deutlichkeit und Bestimmtheit, und noch weniger wissen Alle die Grade der Pflichten richtig zu schätzen. Ueberdas

---

*) Vorl. 31. S. 126.

wird Manchen die Vollbringung gewisser Pflichten leicht, weil sie durch eine natürliche Neigung zu derselben getrieben werden, oder weil ihnen das, was zu ihrer Vollbringung erforderlich ist, reichlich zu Gebot steht; Andern dagegen wird die Vollbringung schwehr, weil gesetzwidrige Begehrungen in ihnen sich ihr widersetzen, oder weil sie das zur Vollbringung Nöthige nur in geringem Maasse besitzen, und weil daher die Vollbringung ihnen lästige Anstrengungen oder sogar Aufopferungen kostet. Eben so verhält sichs mit den Uebertretungen: nicht Alle haben eine gleiche Erkenntniß ihrer Strafbarkeit; die Reizungen sind nicht bei Allen gleich stark, Manchen wird daher der Widerstand gegen diese leichter oder schwehrer, als Andern. Muß nicht diese Verschiedenheit bei einer gerechten Vergeltung in Betracht kommen?

Das moralische Gefühl entscheidet ohne Anstand dafür. Es bestimmt sogar nach diesen Verschiedenheiten die Grade der Vergeltung, und überläßt es dem Nachdenken, ihre Bestimmungen zu rechtfertigen. Es entscheidet, daß bei unverschuldetem Mangel der Erkenntniß so wenig eine Schuld als ein Verdienst Statt finde, daß aber höhere Erkenntniß der Pflicht den Uebertreter in höherem Grade strafwürdig mache, ungeachtet die dunklere oder zweifelhafte Erkenntniß den Vollbringer nicht belohnenswürdiger machen könne. Es entscheidet, daß, bei gleicher Erkenntniß, die Grade der Vergeltung für die Vollbringer und Uebertreter sich nach den Graden der Leichtigkeit oder Schwiehrigkeit der Vollbringung bestimmen: so daß der höhere Grad dieser Schwiehrigkeit den Vollbringer desto belohnungswürdiger mache, — sofern nehmlich dem, der seine Schuldigkeit thut, eine Belohnungswürdigkeit zugesprochen werden kann. Eben

so bestimmt es im umgekehrten Verhältniß die Grade der Strafwürdigkeit der Uebertreter: je leichter ihnen der Widerstand gegen die Versuchung zum Ungehorsam gewesen wäre, desto grösser ihre Strafwürdigkeit; je schwehrer, desto geringer. Es ist unverkennbar, daß durch diese Entscheidungen die Grade der Vergeltung nach einem ganz andern Maaßstabe bestimmt werden, als nach den Graden der objectiven Pflichten. — Schon darinn ist eine Verschiedenheit der Bestimmungen bemerklich, daß die Grade der **Pflichten** einzig nach den Graden der **Strafbarkeit ihrer Uebertretung** bestimmt werden, nach den Graden der individuellen **Verbindlichkeit** aber nicht nur die Grade der **Strafwürdigkeit** der **Uebertreter**, sondern auch die Grade der **Belohnungswürdigkeit** ihrer Vollbringer.

Indessen muß doch diese Verschiedenheit der Bestimmungen selbst dem auffallen, der sich dem Erkennungsprinzip ganz hingiebt. Denn dieses scheint hier mit sich selbst in Widerstreit zu stehen: es entscheidet ja eben sowohl für die Bestimmung der Grade der Strafbarkeit der Uebertretungen nach den Graden der Pflichten, als für die Bestimmung der Grade der Strafwürdigkeit der Uebertreter nach den Graden ihrer individuellen Verbindlichkeit; und doch nimmt es bei der Bestimmung **dieser** Grade keine Rücksicht auf die Bestimmung **jener**. Eben hierdurch erhalten wir eine unabweisliche Aufforderung, über die **Gründe** der Verschiedenheit dieser Bestimmungen weiter nachzudenken.

Das erste, worauf sich das Nachdenken richten muß, ist abermahls die Verschiedenheit zwischen den **Graden** der **Pflichten** und denen der **individuellen Verbindlichkeit**. — Bei der Bestimmung der Pflichtengrade werden die Pflichten betrachtet als **Gebote**, die

vollzogen werden sollen; und die Gebote werden für höher oder niedriger erkannt, je nachdem ihre Uebertretung, an sich, für mehr oder minder strafbar erkannt werden muß. Nach dieser Bestimmung haben Alle ohne Unterschied die Gebote und die Pflichten, die ihnen durch diese auferlegt werden, zu schätzen; keiner darf unter irgend einem Vorwand eine höhere Pflicht einer niedrigern nachsetzen. Die Gebote alle aber sind Theile der Gesetzgebung für die Gesinnung; erst durch die pflichtmässige Gesinnung bei der Vollziehung wird die Vollziehung selbst pflichtmässig, so wie sie bei pflichtwidriger Gesinnung pflichtwidrig sein würde. Darum muß die Vergeltung sich nach der Gesinnung bestimmen. Die pflichtmässige Gesinnung aber bei dem Gehorsam gegen die Gebote ist Achtung und Liebe gegen das Gesetz und den Gesetzgeber; und ihr Grad bestimmt zugleich den Grad der Vergeltung. Nun sind zwar die Grade der individuellen Verbindlichkeit, und also auch die Grade der Vergeltung, bestimmt worden nach der individuellen Leichtigkeit oder Schwiehrigkeit der Vollbringung der Gebote; eben dadurch sind sie aber in der That bestimmt worden nach dem Grade der pflichtmässigen Gesinnung. Denn je schwehrer einem Individuum die pflichtmässige Vollziehung eines Gebotes wird, desto höher und wirksamer ist in ihm die Achtung und Liebe, die sich durch die Schwiehrigkeiten nicht abhalten lässt; je leichter er aber das Gebot vollziehen könnte, das er übertritt, desto geringer und unkräftiger ist die Achtung und Liebe in ihm: und das ist es, was über den Grad seiner Belohnungs- oder Bestrafungswürdigkeit entscheidet.

So ist denn also diese Entscheidung hinlänglich begründet auch für die Vernunftmoral; für die christliche ist sie es schon durch das Neue Test., welches

ausspricht, daß die Strafwürdigkeit der Uebertreter durch ihre höhere Erkenntniß, durch Antriebe zur Pflichterfüllung und Abhaltungen von der Uebertretung vergrössert, und die Belohnungswürdigkeit der Vollbringer durch natürliche Antriebe vermindert, dagegen aber durch das Widerstreben der Neigung und durch Aufopferungen erhöht werde *).

Die Verschiedenheit der Bestimmung der Grade der Pflichten und der Grade der Vergeltung ist im voraus als wichtig angekündigt worden, und sie ist es in mehr als Einer Hinsicht.

Sie ist es in wissenschaftlicher darum, weil durch sie der, schon in der ersten Vorlesung angezeigte, Unterschied zwischen der sittlichen und der rechtlichen Gesetzgebung in ein helleres Licht gestellt wird. Die sittliche ist eine Gesetzgebung hauptsächlich für die Gesinnung, die rechtliche allein für die Handlungen. Diese kann also die Grade der Vergeltung nur nach den Graden der Strafbarkeit der Handlungen bestimmen — eine Belohnungswürdigkeit kann sie den gesetzlichen Handlungen nicht wohl zusprechen. — Darum kann sie auch den intendirten, aber nicht vollbrachten Gesetzesübertretungen nicht eine gleiche Strafwürdigkeit, wie den vollbrachten, beilegen, was auch von der Vollbringung abgehalten haben möge. Die sittliche Gesetzgebung dagegen erklärt den, der eine intendirte Pflichtverletzung nicht vollbracht hat, für eben so strafbar, als ob er sie vollbracht hätte, wenn er die Vollbringung nicht wegen einer Aenderung seiner gesetzwidrigen Gesinnung unterlassen hat, sondern, bei

*) Z. B. Luc. 12, 47 f. 10, 13. f. Röm. 2, 18. 27. Matth. 18, 24 — 34. Luc. 22, 61. f. 6, 32. f. 34. f. 21, 1—4. S. Comp. §. 105.

ungeänderter Gesinnung, nur durch irgend ein Hinderniß von ihr abgehalten worden ist.

Aber auch in praktischer Hinsicht ist diese Bestimmung wichtig. Sie gewährt eine grosse Beruhigung Allen, die gehindert wurden, das Gute zu stiften, was sie zu stiften sich sehnten, oder die, wegen der Beschränktheit ihrer Lage, nichts Grosses zum gemeinen Besten thun konnten, so sehr sie es zu thun wünschten; ihre Gesinnung macht sie eben so belohnenswerth, als die in dieser Gesinnung vollbrachten Handlungen sie gemacht haben würden. Dagegen schärft sie auch das Gewissen derer, welche Gutes und Grosses wirken konnten, aber aus Mangel an Eifer, d. h. aus Mangel an Ehrfurcht und Liebe gegen Gott und sein Gesetz, und also aus pflichtwidriger Gesinnung, unthätig blieben.

## 33.

## Rechte.

Das Wort: Recht, wird in der Tugendlehre in zweierlei Bedeutung gebraucht, in seiner eigentlichen, und in einer uneigentlichen, in der es besser gar nicht gebraucht würde.

Im eigentlichen Sinne bezieht sich das Recht auf die Pflichten Anderer gegen uns, und entspringt aus diesen. Es ist, wenn wir es subjectiv gebrauchen, wie in dem Ausdruck: ich habe das Recht; der Anspruch, den wir an Andere auf die Erfüllung ihrer Pflichten gegen uns haben. Objectiv gebraucht, ist es das, worauf wir, wegen der Pflichten Anderer gegen uns, Anspruch haben; und in diesem Sinne sprechen wir z. B. von dem Rechte der Denkfreiheit, und eignen dadurch nicht nur uns für unsre Person, sondern Allen, den Anspruch auf ungehinderte Denkfreiheit zu.

Hieraus erhellet, daß wir Menschen und alle vernünftigen Geschöpfe überhaupt durchaus keine Rechte gegegen Gott haben können; denn der Begriff einer Pflicht gegen uns ist offenbar auf das heilige Wesen ganz unanwendbar. Darum können wir auch nie von einem Anspruch auf irgend eine Wohlthat, irgend eine Hülfe von Gott, sprechen, wenn wir dabei an eine Pflicht Gottes denken, die wir in Anspruch nehmen dürften. Da-

her sind auch alle unzufriedene Klagen über harte Schicksahle, so wie die murrende Frage: wodurch man denn solche Leiden verschuldet habe? schwehre Verletzungen unsrer Pflichten gegen Gott. Dagegen ist auch nicht unbemerkt zu lassen, daß mit dem Ausdruck: Anspruch auf göttliche Wohlthaten, Erleichterung, Rettung, Erhörung unsrer kindlichen Bitten überhaupt; nicht immer der Gedanke an eine Pflicht Gottes gegen uns verbunden werde; denn wie viele Fromme verstehen nicht unter ihren Ansprüchen bloß die zuversichtlich glaubige Erwartung der Erfüllung der uns gegebenen Verheisungen, und sind dabei eingedenk der Bedingungen, unter denen sie uns gegeben sind, und der Pflicht, uns diesen Bedingungen gelassen zu unterwerfen! Diejenigen, welche sich bloß an die theologische Vernunftmoral halten, können ohnehin nicht daran denken, eigentliche Ansprüche auf Gottes Hülfe zu machen, da die Vernunft uns von der Güte Gottes nicht mehr zusichert, als daß alles, was Gott über uns ergehen lässet, heilsam für uns sei, wenn wir es nach seinem Willen gebrauchen, und da es uns, nach der philosophischen Behauptung der Allgewalt der Willensfreiheit, nie an Kraft dazu gebrechen kann.

Da alles Recht aus Pflichten hervorgeht: so ergeben sich auch die Eintheilungen der Rechte aus denen der Pflichten. Den unmittelbaren Pflichten entsprechen unmittelbare Rechte, den mittelbaren mittelbare, und so fort. So entsprechen denn auch den Pflichten der Achtung und denen der Liebe, die gleichen Rechte. Da aber bei dieser Eintheilung der Pflichten so ausführlich über ihre Benennungen gesprochen worden ist: so ist eine kurze Bemerkung über die Benennungen der ihnen entsprechenden Rechte nicht zu umgehn. Die Benennung:

Rechte der Gerechtigkeit und der Güte, in der Bedeutung: Ansprüche auf die Erfüllung dieser beiderlei Pflichten Anderer gegen uns, ist nicht so unpassend, als wir ihren Gebrauch von den Pflichten gefunden haben, zumahl da von Rechten gegen Gott nie die Rede sein kann. Eben das gilt auch von der Benennung: vollkommene und unvollkommene Rechte, die noch überdas für sich hat, daß sie im Naturrechte die recipirte ist. Nur ist zu bemerken, daß man die Correspondenz der Pflichten und Rechte verdunkeln würde, wenn man nicht von beiden bei dieser Eintheilung derselben Benennungen sich bediente; und daß für die Pflichten doch nur die der Achtung und Liebe empfohlen werden kann.

Die Eintheilung der Rechte in veräuserliche und unveräuserliche ist die einzige, die sich auf keine ihr entsprechende Eintheilung der Pflichten bezieht. Das rühret daher, daß in dem Begriffe eines unveräuserlichen Rechts der Begriff einer Pflicht unabtrennlich enthalten ist, wie in keinem andern Rechtsbegriffe. Denn unveräuserlich werden diejenigen Rechte genannt, welche von Andern anerkannt werden müssen, wenn es uns möglich sein soll, unsre Pflichten gegen die Andern zu erfüllen; sie sind also die Möglichkeitsbedingungen der Erfüllung unsrer Pflichten; sie beziehen sich nicht bloß auf die Pflichten Anderer gegen uns, sondern, wie keine andre Rechte, auf die Erfüllung unsrer Pflichten gegen sie. Von dieser Art sind z. B. die Rechte der Eltern gegen ihre Kinder. Eine Veräuserung dieser Rechte würde eine Lossagung von den Pflichten sein, deren Vollziehung von ihrer Achtung abhängt; deßwegen sind sie unveräuserlich. Aber eben deßwegen kann ihnen kein Glied einer Eintheilung der Pflichten entsprechen; denn diese lassen sich nicht eintheilen in Pflichten, von denen wir uns los-

sagen dürfen, und in solche, von denen wir uns nicht lossagen dürfen. Unsre übrigen Rechte sind, als solche, veräuserlich; denn in ihrem Begriffe liegt nur der von einer Pflicht eines Andern gegen uns, nicht der von einer uns selbst obliegenden Pflicht. Das ist klar in dem Begriffe des Rechts des Gläubigers gegen den Schuldner. Der Gläubiger kann die Pflicht auf sich haben, sein Recht gegen den Schuldner zu behaupten, er kann sie auf sich haben wegen anderweitiger Pflichten, z. B. gegen seine Familie; aber er hat sie nicht deßwegen auf sich, weil sein Recht ein unveräuserliches sei. Daß er den Schuldner zu seinem Schuldner machte, geschah nicht darum, weil er ohne die Pflicht des Schuldners die seinige nicht hätte vollbringen können. So kann es auf der andern Seite Pflicht werden, seines Rechts sich zu entäusern, aber nicht darum weil dieses Recht ein veräuserliches ist, sondern darum, weil das Recht nicht ohne die Verletzung einer andern Pflicht, die dem Begriffe des Rechts ganz fremd ist, nicht behauptet werden könnte, wie etwa nicht ohne die Verletzung der Pflicht der Liebe gegen den Schuldner.

Ueber die Grade der Rechte ist nichts hier zu sagen nöthig, da sie sich augenscheinlich nach den Graden der Pflichten, denen sie entsprechen, bestimmen.

Aber das Wort: Recht, wird auch in einem ganz andern, offenbar uneigentlichen, Sinne gebraucht, bei welchem der Begriff eines Anspruchs an Andere ganz wegfällt, und in welchem es ein Mittleres zwischen eigener Pflicht und Pflichtwidrigkeit ausdrücken soll. Am gewöhnlichsten wird es zwar nur als Bei- oder Nebenwort gebraucht, um auszudrücken, daß etwas zwar nicht pflichtmässig, aber auch nicht pflichtwidrig sei; aber häufig sagt man doch auch: ich habe das Recht, etwas zu

thun oder nicht zu thun; und will damit sagen: ich habe keine Pflicht, es zu thun oder zu unterlaßen. Besser aber ist es, zur Verhütung einer Verwirrung der Begriffe, das Wort: Recht, in diesem Sinne gar nicht zu gebrauchen. „Dieses oder jenes ist erlaubt, und ich habe das Befugniß dazu,“ drückt das nehmliche aus ohne Zweideutigkeit.

Aber weniger liegt an dem Worte, als daran, ob der Begriff, den es ausdrücken soll, in der Tugendlehre zulässig sei. Denn in diesem liegt, daß die sittliche Gesetzgebung sich auf Manches nicht erstrecke, und daß der Mensch, indem er etwas von diesem Manchen thue oder unterlasse, nicht unter ihr stehe. Das ist nun freilich wahr von allem, was physisch nothwendig ist, wie z. B. das Athmen, das Verdauen; aber von diesem braucht auch niemand den Ausdruck: recht oder erlaubt, so wenig als den: pflichtmässig, pflichtwidrig. Nur von dem, was von der Willensfreiheit abhängt, gebraucht man diese Ausdrücke. Dabei wird also vorausgesetzt, daß es freie Handlungen gebe, über die das Sittengesetz nichts bestimme, die es weder gebiete noch verbiete, moralische Adiaphora oder Mitteldinge, wie solche Handlungen in dem bekannten Streite darüber vom Ausgang des 17. Jahrhunderts an genannt zu werden pflegten. Der Ausdruck: Handlung, ist aber doppelsinnig. Er kann im abstracten Sinne gebraucht werden, so daß er bloß das, was gethan wird, ohne Hinsicht auf den Handelnden und seine Gesinnung, bezeichnet; er kann aber auch gebraucht werden im concreten Sinne, so daß die Handlung gedacht wird als von einem Menschen in einer gewissen Gesinnung vollzogen. Dadurch theilt sich die Frage.

Es fragt sich zuerst, ob es Handlungen im abstrac-

ten Sinne gebe, die von dem Sittengesetze weder geboten noch verboten seien. Diese Frage läßt sich nicht durch die Behauptung abweisen, daß die sittliche Gesetzgebung sich nur auf concrete Handlungen beziehe. Denn es ist doch unwidersprechlich, daß nicht nur im Naturrechte, sondern auch in der Moral, gewisse Handlungen für an sich geboten oder verboten erklärt werden, wie z. B. das Bezahlen der Schulden auf der einen, und der Diebstahl auf der andern Seite: und wenn in der Pflichtenlehre die gebotenen Handlungen Pflichten genannt werden, so geschieht es im abstracten Sinne; denn es wird dabei erinnert, daß sie auch pflichtwidrig vollbracht werden können. Die Frage, ob es abstract gedachte Handlungen gebe, die weder geboten noch verboten seien, ist also gerechtfertigt; und beantwortet kann sie wohl nicht anders werden, als bejahend, wenn wir sie nicht aus blossen einmahl festgesetzten Begriffen beantworten wollen, sondern die Handlungen selbst, von denen es sich fragt, genau ins Auge fassen. Oder könnten wir behaupten, daß gewisse Vergnügungen, die wir nicht für an sich geboten erklären können, eben deßwegen an sich verboten seien? oder könnten wir, umgekehrt, behaupten, sie seien geboten, weil sie nicht verboten seien? Wer könnte z. B. von dem Vergnügen, das der Gesang gewährt, das eine oder das andere behaupten wollen?

Weit schwiehriger ist die Beantwortung der Frage, ob es auch bloß erlaubte Handlungen im concreten Sinn geben könne, da in diesem Begriff der Handlung die Gesinnung, in der sie gethan wird, hineingezogen ist. Sie scheint freilich unbedingt verneint werden zu müssen; denn unsre Gesinnung steht ohne Ausnahme unter dem Gesetz, und sie ist also bei den in abstracto erlaubten Handlungen, so gut wie bei den gesetzlichen,

entweder pflichtmässig oder pflichtwidrig. Dennoch aber kann, wenigstens bei der Wahl unter Mitteldingen, nicht geläugnet werden, daß wir Menschen nicht leicht zu erkennen vermögen, was das Gesetz für uns darüber bestimme, vorausgesetzt nehmlich, daß auf unsre Wahl keine gesetzwidrige Begierde Einfluß habe, und daß das, was wir wählen, uns mit keiner grösseren moralischen Gefahr bedrohe, als das andere, das wir wählen könnten. In diesem Falle entscheidet das moralische Gefühl zuversichtlich, daß die Wahl uns moralisch frei stehe. Bei dem Genusse jedoch erlaubter Vergnügungen bleibt unsre Gesinnung immer entweder pflichtmässig oder pflichtwidrig. Die reine Vernunftmoral erklärt daher den Genuß eines solchen Vergnügens für pflichtwidrig, wenn durch ihn eine gesetzwidrige Lust genährt und die Sinnlichkeit überhaupt alleinherrschend wird; und die theologische auch schon dann, wenn bei ihm das Herz der Dankbarkeit gegen den Allgütigen, der uns solche Freuden bereitet, verschlossen bleibt*).

Die christliche Moral ist in der Beantwortung beider Fragen übereinstimmend mit der Vernunftmoral. Auch sie erklärt gewisse Handlungen im abstracten Sinne unbedingt für erlaubt. Dafür wird der Genuß von Speisen, die von den Juden für unrein gehalten wurden, erklärt Matth. 15, 11. Die concreten Handlungen dieser Art aber werden beurtheilt nach der

*) Hiermit ist auch Schleiermacher einverstanden, wiewohl er den Begriff des Erlaubten überhaupt in einer (bloß) wissenschaftlichen Ethik aus tüchtigen Gründen für ganz unstatthaft erklärt. Vgl. Grundlinien rc. S. 148. 185—189.

Gesinnung bei ihnen. So wird für erlaubt erklärt der Genuß vermeintlich unreiner Speisen, aber nur unter der Bedingung, daß der Geniessende keinen Gewissensskrupel dabei habe, im entgegengesetzten Falle aber für strafbar, Röm. 14, 14. 22. 23. Dankbarkeit gegen Gott ist erforderlich, damit das an sich Erlaubte nicht verwerflich werde, 1 Tim. 4, 4; auch abhaltende Rücksicht auf diejenigen, denen das Erlaubte anstössig werden würde, weil sie es für unerlaubt halten, wird gefordert Röm. 14, 15. 20 f. 1 Kor. 10, 28.

Von Eintheilungen und Graden der Befugnisse kann die Rede nicht sein.

## 34.

### Collisionen der Pflichten.

Pflichten **collidiren**, wenn wir von zwei (oder auch mehreren) Pflichten eine unterlassen müssen oder wenigstens mangelhaft vollziehen müssen, um die andere gehörig vollziehen zu können.

Die Lehre von diesen Collisionen ist Vielen verhaßt oder doch widerwärtig geworden durch die **Casuistik**, welche sich gefiel in der scharfsinnigen, oft spitzfindigen, Auflösung schwiehriger ethischer Fragen, und daher auch in der Aussinnung schwiehriger Collisionsfälle, in welche die wenigsten Menschen, auch nur Einmahl in ihrem Leben, gerathen. Eine uralte Liebhaberei, die sich, längst vor der, durch die Beichtspiegel emporgekommenen, eigentlichen Casuistik, schon bei den alten Philosophen findet, wie der bekannte Fall von einem Bret, das zwei Schiffbrüchige ergriffen haben, und das doch nur Einen tragen kann, bezeugt. Durch solche Probleme stellte sich die ganze Lehre von den Collisionen als eine alles Einflusses auf die Bildung einer moralischen Gesinnung ermangelnde, durchaus unfruchtbare Lehre dar. Dieser Anstoß verliehrt sich aber von selbst, wenn sie behandelt wird als eine Aufgabe, die wir alle fast alltäglich zu lösen haben und dem Sittengesetze gemäß lösen sollen.

Aber weit wichtiger ist der Anstoß, den ernstere Denker an dem ganzen Begriffe einer Collision der Pflichten nehmen, weil diese sich ihnen darstellt als ein Widerstreit der Pflichten mit sich selbst, und daher als ein Widerspruch in der sittlichen Gesetzgebung, der nicht nur die Moral, als Wissenschaft, höchst unsicher machen müßte, sondern auch mit einer Gesetzgebung der allgemeinen Vernunft, mit einer Gesetzgebung Gottes, ganz unvereinbar wäre. Daher so manche stark ausgesprochene Verwerfungsurtheile *). Und doch kann man die Annahme solcher Collisionen nicht aufgeben, wenn man sie auch gern aufgeben möchte; die Erfahrung lässt sie sich durchaus nicht abstreiten. Die Ausflucht, daß „nur die rohen Stoffe des Sittlichen, die Zwecke nehmlich und Verhältnisse, in Streit gerathen, welche auch deßhalb als veränderlich und bildsam gesetzt werden **)," dürfte schwehrlich Viele beruhigen. — Sehen Sie hier unsre Hauptaufgabe bei dieser Vorlesung; denn das Leichte und Bekannte in der Collisionenlehre kann, nach dem Zwecke dieser Vorlesungen, nur leicht berührt oder ganz übergangen werden.

Ehe wir die Lösung versuchen, müssen wir bemerken, daß die Aufgabe in zwei Fragen zerlegt werden muß: die eine, ob pflichtmässige Handlungen an sich collidiren können, wie z. B. die Erhaltung und die Wagung und Hingebung des Lebens, oder ob sie nur wegen der Zeit collidiren, in der sie zugleich vollzogen werden müssten, und doch nicht zugleich gehörig vollzogen werden können, so gut sie es zu verschiedenen Zeiten könnten, indem z. B. eine disponible Summe in derselben

*) Z. B. in Schleiermachers Grundlinien ꝛc. Buch 2. Abschn. 1, besonders S. 194.

**) Eb. das.

Zeit zur Bezahlung einer Schuld verwandt werden soll, in der sie verwandt werden soll zu einer wohlthätigen Handlung. Die erste Frage ist offenbar die schwiehrigste für den, der Pflichtencollisionen behauptet, und ich habe lang geglaubt, sie verneinen zu müssen *). An sie wollen wir also zuerst gehn.

Die Frage ist: Können vom Sittengesetze zwei einander entgegengesetzte Handlungen — z. B. Erhaltung und Hingebung des Lebens — geboten sein, da doch die eine insofern verboten sein muß, als die andere geboten ist? — Diese Frage müsste unstreitig verneint werden, wenn alle Sittengebote so allgemein sein müssten, daß sie durchaus keine Restrictionen in sich schliessen, und also auch unter keinen Umständen Ausnahmen gestatten dürften. Das müssen denn auch diejenigen behaupten, welche mit Kant voraussetzen, die allgemeine Vernunft gebe ihre Gebote eben um dieser Form der Allgemeinheit willen. Es ist aber schon in der 9. Vorlesung **) dargethan worden, daß diese Voraussetzung nicht gehörig begründet sei; und schon da wurde auch das Gebot der Lebenserhaltung zum Beispiele eines restringirten Gebotes gebraucht. Wenn denn aber Gott durch die allgemeine Vernunft Ausnahmen von seinen Geboten festsetzt; so kann das gar nicht anders gedacht werden, als so: er verbiete in den Fällen der Ausnahme, was er auser diesen Fällen gebiete. Es ist aber auch klar, daß dadurch seine Gesetzgebung nicht in Widerspruch mit sich selbst geräth; nur dann würde sie sich widersprechen, wenn sie für einen und denselben Fall etwas zugleich geböte und verböte. Auch kann nicht eingewandt wer-

*) S. Lehrb. und Comp. 1. Ausg. §. 109.

**) Abth. 1. S. 75. f.

den, daß doch dadurch die sittliche Gesetzgebung aufhöre, eine allgemeine Gesetzgebung zu sein, und daß eben dadurch ungewiß werde, was für uns in jedem Falle Pflicht sei. Sie bleibt allgemein, und unsre Pflicht bleibt uns gewiß, wenn die Fälle der Ausnahme bestimmt in ihr angegeben sind; und das sind sie. So ist das Gebot der Lebenserhaltung allgemein gegeben: das Gebot der Hingebung des Lebens aber zwar eben so allgemein, aber nicht für alle Menschen, sondern nur z. B. für alle Gottesverehrer, und für diese nur für den Fall, daß ihnen ein Glaubensbekenntniß, das ihnen den Tod zuziehen müßte, von einem dazu Berechtigten abgefordert würde; und eben so allen Soldaten, aber nur für den Fall, daß ihr Beruf die Hingebung erheischte.

Dadurch, daß die Collisionen der Pflichten an sich nicht einen Widerstreit der Gesetzgebung mit sich selbst enthalten, fällt also der schwehrste Anstoß an ihnen weg; aber die Frage ist dadurch nicht abgewiesen, warum die sittliche Gesetzgebung die Erfüllung gewisser Gebote für die Regel, und anderer für die Ausnahme erkläre. Denn offenbar werden die Gebote, um deren willen eine Ausnahme von unsrer Verpflichtung, die entgegenstehenden zu erfüllen, gemacht wird, für die höheren, und eben dadurch unsre Pflicht, sie zu vollziehen, für die höhere erklärt. So wird z. B. dadurch, daß von dem Gebote der Lebenserhaltung eine Ausnahme gemacht wird für die Fälle, in denen der Gottesverehrer sein Leben nur durch die Verläugnung seines Glaubens, der Soldat nur durch die Uebertretung seiner Berufspflicht, sichern könnte, ausgesprochen, daß jene Pflicht gegen Gott höher sei, als die gegen sich selbst, und diese hypothetische höher, als die absolute. An dieser Bestimmung der Grade der Pflichten werden wir aber nach dem, was in der 32.

Vorlesung darüber gesagt worden, wohl keinen Anstoß nehmen. In jener Vorlesung ist auch ausgeführt worden, warum und in wie fern die Pflichten gegen Gott höhere seien, als die gegen die Menschen, und die hypothetischen Pflichten gegen die Menschen höhere, als die absoluten gegen sie.

Haben sich die Schwierigkeiten in dem Begriffe einer Collision der Pflichten an sich gehoben: so bleibt kaum mehr eine bei der Collision übrig, die aus der Zeit entsteht, in welcher mehr als Eine Pflicht vollzogen werden sollte und doch nur Eine vollzogen werden kann. Denn bei dieser collidiren nicht die gebotenen Handlungen an sich, sondern es entsteht die Collision nur aus dem, den Pflichtgeboten selbst nicht angehörenden, Umstande, daß zur Vollziehung, d. h. zu der dem Gebote in seinem ganzenUmfang entsprechenden Vollbringung, einer Pflicht ein gewisses Zeitmaaß erforderlich ist. — Diese Erforderlichkeit ist uns aus der Erfahrung bekannt; und nur aus dieser wissen wir, daß nicht selten Fälle eintreten, in denen die Zeit, die eine Pflicht erfordert, von einer andern Pflicht in Anspruch genommen wird. Daher kann nur in der menschlichen Tugendlehre, nicht in der allgemeinen Moral, die Lehre von den Collisionen der Pflichten abgehandelt werden, weil wir nicht wissen können, ob auser den Menschen auch andere vernünftige Wesen in Fälle gerathen können, in denen Pflichten und ihre Vollziehung collidiren.

Bei dieser Untersuchung über die moralische Möglichkeit der Pflichtencollisionen hat sich uns das allgemeine Gesetz von selbst dargeboten, nach dem in den einzelnen Collisionsfällen entschieden werden muß, welche von den collidirenden Pflichten befolgt oder der andern nachgesetzt werden müsse. Die höhere Pflicht muß

der niedrigern vorgezogen werden. Eben darum war eine sorgfältige Bestimmung der Grade der Pflichten besonders nöthig, weil von dieser Bestimmung die Entscheidung der Collisionsfälle abhängt. Es darf also auch hier auf die 32ste Vorlesung bloß zurückgewiesen werden. Lehrbücher der Moral aber dürfen sich mit der Aufstellung des allgemeinen Gesetzes nicht begnügen; ihnen liegt ob, in das Einzelne zu gehn, zumahl den ausführlichern Lehrbüchern: denn es fehlt nicht an Fällen, in denen die Entscheidung, ungeachtet des allgemeinen Gesetzes, zweifelhaft erscheint.

In den Lehrbüchern ist es auch zweckmässig, von den Collisionen der Zwecke pflichtmässiger Handlungen, der Rechte, und der individuellen Verbindlichkeiten, mit sich selbst und unter einander und mit den Pflichten, besonders zu handeln *). In diesen Vorlesungen aber wäre das überflüssig, da alle solche Collisionen nach den Pflichtgeboten entschieden werden müssen, wenn nicht die Entscheidung auser den Gränzen der sittlichen Gesetzgebung liegt. Die Zwecke der pflichtmässigen Handlungen sind ja selbst Pflichten; nach den Graden der individuellen Verbindlichkeit kann nie bestimmt werden, was geschehen soll; und die eigentlichen Rechte entsprechen immer Pflichten, die uneigentlichen aber (Befugniße) sind an sich der Willkühr überlassen.

Den Lehrbüchern gebührt es auch, praktische Regeln und Bemerkungen nicht zu übergehn, wie z. B. die wichtige Bemerkung, daß man nur allzuoft sich überre-

---

*) Lehrb. und Comp. §. 110. 111, In dem Lehrb. sind aber die Anmerkungen zu §. 110. mancher Berichtigung sehr bedürftig.

det, in einer Pflichtencollision befangen zu sein, während nur eine sinnliche Neigung mit dem vernünftigen Wollen in Widerstreit sich befindet.

Hier aber ist noch nöthig, von der Strafbarkeit unrichtiger Entscheidungen in Collisionsfällen ausführlicher zu handeln, als in einem Compendium geschehen kann.

Das Sittengesetz bestimmt, welche Pflichten die höheren seien; es gebietet also auch, in Collisionsfällen den höheren den Vorzug vor den niedrigern zu geben. Diesem Gebote zu gehorchen, ist unsre Pflicht. Wer also eine höhere Pflicht hintan setzt, um eine niedrigere zu vollbringen, handelt pflichtwidrig, und wird dadurch strafwürdig, sofern ihm bei dieser Pflichtverletzung eine Schuld beizumessen ist. Sie ist es unter eben der Bedingung (der Freiheit der Wahl), unter der uns die Verletzung anderer Pflichten strafwürdig macht; und die Grade der Strafwürdigkeit bestimmen sich auch hierbei nach den Graden der individuellen Verbindlichkeit *).

Ueber diese Grade der Verbindlichkeit Anderer können wir nicht leicht mit Sicherheit urtheilen, und es ist daher Pflicht, von jedem, der in der Entscheidung gefehlt hat, den geringsten Grad der Strafwürdigkeit, den wir bei seinem Vergehen möglich finden, zu präsumiren **). Da aber die Grade der individuellen Strafwürdigkeit, so wie der Belohnungswürdigkeit, von der Gesinnung abhängen, in welcher die Handlungen gethan werden: so können wir im allgemeinen die Grade der Strafwürdigkeit für die fehlerhaften Entscheidungen

*) S. Vorl. 31.

**) Vgl. Comp. §. 114.

in Collisionsfällen mit eben der Gewißheit bestimmen, wie die Grade der Fehlerhaftigkeit der Gesinnung.

Demnach sind am strafwürdigsten Diejenigen, die alles Nachdenken über die Grade der Pflichten unterlassen, weil sie das Sittengesetz überhaupt geringschätzen, gewohnt, sich sinnlichen Antrieben hinzugeben. In diesen ist die ganze Gesinnung verdorben, und sie sind nicht minder strafwürdig, wenn sie in Collisionsfällen zufällig richtig, als wenn sie unrichtig handeln. Sie denken gar nicht an eine Collision zweier Pflichten; höchstens sehen sie die Collision einer Pflicht mit einem sinnlichen Antriebe. Daher wird ihnen auch die Wahl nie schwehr, wenn nicht etwa zwei sinnliche Antriebe collidiren.

Minder strafwürdig sind die, welche wirklich, pflichtgemäß zu handeln und die höhere Pflicht zu vollbringen, entschlossen sind, aber ohne ernstes Nachdenken diejenige Pflicht für die höhere erklären, die sich ihnen gerade als die höhere darstellt, ob sie gleich sich selbst keine tauglichen Gründe ihrer Schätzung anzugeben wissen. Geringer, als der vorige, ist dieser Grad der Verschuldung, weil die Irrenden doch das Gesetz achten, und demselben gemäß entschieden zu haben meinen. Aber schwehr bleibt ihre Verschuldung immer; denn entweder hat sie von dem Nachdenken der Leichtsinn abgehalten, oder das stolze Vertrauen auf die Untrüglichkeit ihres Urtheils. Der Leichtsinn aber zeuget von einer viel zu geringen Achtung des Sittengesetzes, und der Stolz verbreitet eine Fehlerhaftigkeit über die ganze Gesinnung, was von der christlichen Moral ganz besonders eingeschärft wird. Daher würden solche Menschen selbst bei der richtigen Entscheidung nicht von Strafwürdigkeit frei sein.

Weit geringer ist die Strafwürdigkeit derer, die durch ein, an sich mit der sittlichen Gesetzgebung harmonisches,

Gefühl, z. B. des Mitleids, zu einer unrichtigen Entscheidung sich verleiten liessen, in dem Vertrauen, dieses sei das reine moralische Gefühl, ob sie sich gleich dabei eines Skrupels nicht erwehren konnten. Sie beredeten sich, dieser Skrupel sei eine blosse Klügelei, durch die man sich in der Folgsamkeit gegen das Gefühl nicht irre machen lassen dürfe. Frei von aller Schuld waren sie dabei nicht; denn zu leicht setzten sie sich über den Skrupel weg, in dem sie einen Widerspruch des Wahrheitsgefühls gegen ihre Entscheidung erkennen konnten. Aber es war doch nicht eine Geringschätzung des Gesetzes, was sie zu einem Fehlgriff verleitete; vielmehr zeugte selbst die unrechte Folgsamkeit gegen das vermeinte Kennzeichen des gesetzlichen Ausspruchs von ihrer Achtung für das Gesetz. Diese Achtung ist auch dann nicht zu verkennen, wenn der Irrthum in ihrer Entscheidung von der Meinung herrührte, daß die Pflichten der Liebe höhere seien als die Pflichten der Achtung, weil die Liebe etwas höheres sei als die Achtung.

Am kleinsten ist ihre Schuld, wenn sie sich in einer Nothwendigkeit, schnell zu entscheiden, befanden, die ihnen wenig Zeit zur Ueberlegung ließ. Ganz schuldlos werden sie freilich auch durch diese Nothwendigkeit nicht, wenn sie dabei doch noch Freiheit genug zum ruhigen Nachdenken behielten; aber die Güte ihrer Gesinnung bei diesem Irrthum ist doch so einleuchtend, daß es unmöglich ist, ihre Schuld hoch anzuschlagen.

Das führet uns aber zu der schwiehrigen Frage: ob wir nicht, bei einem so geringen Grade der Strafwürdigkeit, bei so offenbarer Güte der Gesinnung, den Irrenden eine gänzliche Schuldlosigkeit beilegen, sie von aller Strafwürdigkeit lossprechen dürfen?

Für die Freisprechung von aller Strafe spricht in

uns etwas, das sich durch keine Gründe zum Schweigen bringen lässt, und das wir deßwegen für nichts anders als für das Wahrheitsgefühl erklären können, welches unser Erkennungsprinzip ist. Und doch können wir ihre Schuld, wie klein sie auch sein mag, nicht wegläugnen, und Schuld macht strafwürdig. Wir können uns also die Straflosigkeit, die wir über sie auszusprechen gedrungen sind, nicht anders denken, denn als eine Erlassung der Strafe für die Schuld; und doch ist eine solche Erlassung mit der richterlichen Gerechtigkeit unvereinbar. Das setzt uns aber in die Verlegenheit, deren ich in der Vorrede zum Lehrbuch*) erwähnte. Sie ist peinlich, diese Verlegenheit; denn sie macht uns die Zuverlässigkeit des Wahrheitsgefühls, ohne die doch alle unsre Erkenntniß ungewiß wäre, zweifelhaft.

Die Vernunftmoral rettet uns nicht aus dieser Verlegenheit. Nicht die reine; denn die gesetzgebende Vernunft spricht ja die Schuld aus und, mit dieser, die verschuldete Strafe; wie könnte sie also die Unsträflichkeit irgend eines Schuldigen aussprechen? Eben so wenig die theologische: denn sie erkennet Gott für den heiligen Gesetzgeber und gerechten Richter; die heilige Gerechtigkeit straft aber genau nach dem Grade der Schuld, und verhängt also über die kleinste Schuld die leichteste Strafe, aber für straflos kann sie den nicht erklären, der nicht schuldlos ist.

Nur in der christlichen Moral können wir also die Vereinigung unsres Gefühls mit unsern Erkenntnissen suchen. Diese sichert uns auch eine gänzliche Erlassung selbst viel schwehrerer Schulden von Gott, dem heiligen und gerechten Vater, zu, aber doch nur unter der Be-

*) S. VII.

dingung der reuigen Erkenntniß der Schuld. Aber unser Gefühl nimmt sogar die Begnadigung derer in Anspruch, die richtig und dem Willen Gottes gemäß entschieden zu haben wähnen, wenn sie auch nicht zur Erkenntniß ihres Unrechts kämen, wenn sie auch in der Ausführung ihres unrichtigen Beschlusses, z. B. an die Rettung eines Andern ihr Leben zu wagen, wo es ihre Pflicht gewesen wäre, ihr eigenes zu erhalten, den Tod gefunden hätten. Eine ausdrückliche Freisprechung solcher Irrenden hat freilich auch die christliche Moral nicht aufzuweisen: aber einen festen Grund, ihre Begnadigung zuversichtlich zu hoffen, bietet uns doch das Christenthum dar; es ist das Kinderrecht, das ihnen zugesprochen ist. Aus Liebe zu ihren Brüdern, in Liebe zum Vater, haben sie ihr Leben aufgeopfert: wird der alliebende Vater nicht väterlich-gerecht verfahren, wenn er den Fehler ihres Verstandes um ihrer kindlichen Gesinnung willen ungestraft lässt? Auch für sie ist ja genuggethan. Ja, mit getroster Zuversicht können wir auf sie das Wort anwenden: „die Liebe decket eine Menge von Sünden *).“ Unser Gefühl hat uns nicht getäuscht; es ist in Einklang mit unsrer Erkenntniß, und wir sind unsrer Verlegenheit entrissen.

Das ist es denn, was durch die Benennung: Begnadigungsrecht, ausgedrückt werden soll: die gläubige Hoffnung der Begnadigung solcher Irrenden; diese Hoffnung, die wir uns durch die Strenge der Vernunftmoral nicht nehmen lassen können, die aber erst in der christlichen Moral eine feste Begründung findet. Die Benennung habe ich von dem trefflichen Fr. H. Jacobi

*) 1 Petr. 4, 8.

geborgt *), und habe versucht, ihr die Aufnahme in die christliche Moral zu verschaffen, — aber mit sehr allgemeiner Mißbilligung. Diese Mißbilligung ist durch die Art, wie ich es in meinem Lehrbuch der christlichen Moral 1803 (§. 113.) versuchte, vollkommen gerechtfertigt. Schon damahls konnte ich zwar der Ausdehnung nicht beistimmen, in der Jacobi dieses Wort gebrauchte. Aber die Freude, gefunden zu haben, was ich so lang vergeblich gesucht hatte, diese Freude, an der auch die dankbare Verehrung dieses Edlen verstärkenden Antheil hatte, zog mich zu sehr vom prüfenden Nachdenken ab. Ich stellte das Begnadigungsrecht viel zu unbestimmt auf, und bedachte viel zu wenig, daß es nur in der christlichen Moral mit Festigkeit begründet werden kann. Von diesem letzten Fehler ist selbst die neue Ausgabe meines Compendiums nicht frei, ob es gleich diesem Rechte engere — und wohl zu enge — Gränzen gesetzt hat. Nunmehr hoffe ich, seine Stelle in der christlichen Moral werde ihm nicht ferner streitig gemacht werden, in der sogar die Hoffnung der Begnadigung für die mit so christlicher Gesinnung Fehlenden für eine Pflicht der Christen erklärt werden darf.

---

*) aus seinem Schreiben an Fichte S. 32. f.

Vogel, Paul Joachim Siegmund,

Über das Philosophische und das Christliche in der christlichen Moral

Bd.: [1],2

Erlangen 1825

Mor. 1087 m-1,1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10629066-4